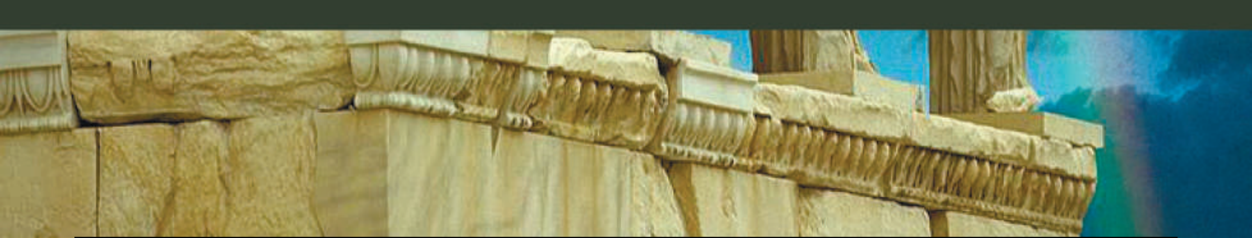


Валерий Лейбин

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕИ И ФИЛОСОФСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ



Московский институт психоанализа

Валерий Лейбин

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕИ И ФИЛОСОФСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ

Москва
Когито-Центр
2017

УДК 159.9
ББК 88
Л 42

Лейбин В. М.
Л 42 Психоаналитические идеи и философские размышления. – М.: Когито-Центр, 2017. – 780 с.

ISBN 978-5-89353-508-2 УДК 159.9
ББК 88

В книге содержатся материалы, посвященные осмыслению различных аспектов психоанализа и философии. Предметом рассмотрения являются вопросы, касающиеся истории психоаналитического движения и феномена безумия в современном мире, специфики объектных отношений и психопатологии самости, человеческих потребностей и качества жизни, добра и зла, отчуждения и свободы, экзистенциальной феноменологии и неклассической философской антропологии, социума и рационализации самообмана, методов онлайн-обучения и принципов организации электронного правительства.

ISBN 978-5-89353-508-2

СОДЕРЖАНИЕ

ЧАСТЬ II
ФИЛОСОФСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ

Любовь и работа –
вот краеугольные камни нашей человечности.

Зигмунд Фрейд

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ

Настоящая книга представляет собой своеобразную антологию трудов Валерия Моисеевича Лейбина, профессора Московского института психоанализа, отражающую его творческий поиск на протяжении последних сорока с лишним лет. Обращает на себя внимание тематическое разнообразие данного труда: изучение и интерпретация психоаналитических идей, темы постиндустриального общества и актуальные вопросы футурологии, темы добра, смысла жизни и смерти, темы информатизации и технологизации различных сфер современного общества, качества жизни и мн. др. Во всех этих работах есть нечто общее – последовательное и ответственное проявление авторской позиции, того, что порой так не хватает современной – конвенциональной и индуктивной – науке.

Знакомясь с представленными работами, невольно чувствуешь тревогу автора за Человека, за то, что ему порой «недостает человечности», за ту неопределенность его бытия, которую несут вызовы нового тысячелетия… Разве это не любовь к Человеку?.. Но как ему помочь? Что может сделать автор? – Работать! Неустанно направлять внимание на познание Человека! Мы знаем Валерия Моисеевича многие годы и можем сказать, что он не свер-нул с этого пути!

Московский институт психоанализа

ЧАСТЬ I

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕИ

ФЕНОМЕН БЕЗУМИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

В последние годы на Западе много пишут и говорят о современных «болезнях цивилизации». Эта тематика находит свое отражение не только в художественной литературе, красочно описывающей картины насилия, самоубийств, внутренней отрешенности человека от социального мира или сладострастно смакующей сцены интимной человеческой жизни, массовых оргий с использованием наркотических средств, индивидуально-личностных переживаний душевнобольных, но и в академических журналах, научных трудах, освещающих результаты теоретических и эмпирических исследований в сфере психической и социальной патологии людей.

Зарубежные философы, социологи, психологи и психиатры с тревогой и озабоченностью отмечают случаи правонарушений, совершаемых под влиянием алкоголя, говорят о злоупотреблениях лекарствами и галлюциногенами, приводящих к тем или иным болезням, пишут об индивидуальных психических расстройствах и массовом безумии, широко распространенных в современном мире.

Социологические исследования обнаруживают удручающую картину алкоголизма, наркомании, сексуальной неупорядоченности, особенно среди молодежи, в различных странах мира. Так, например, в США ежегодно потребляется 275 млн галлонов крепких спиртных напитков, 170 млн галлонов вина и 1600 млн галлонов пива (The Alcohol Crash, p. 2). В стране насчитывается около 10 млн алкоголиков (Drugs and Youth, p. 38). 8 из каждых 10 мужчин и 8 из каждых 12 женщин пьют от случая к случаю (The Alcohol Crash, p. 2). Как показывают исследования, потребление алкоголя в США начинается уже в раннем возрасте. Согласно одному из опросов, в котором было взято интервью у 397 человек из 25 штатов, алкогольные напитки употребляют 16% в возрасте 12–13 лет, 21% в возрасте 14–15 лет, 35% в возрасте 16–17 лет, 65% в возрасте 18–21, 66% в возрасте 22–25 лет (там же, p. 5). Социологи утверждают, что примерно 50% американской молодежи, обучающейся в колледжах и университетах, пьют один раз в месяц, 45% пьют один раз в неделю, 26% – два и более раза в неделю (там же, p. 4). На почве алкоголизма растет молодежная преступность, увеличивается число автомобильных катастроф, пополняются ряды больных, находящихся на излечении в психиатрических клиниках.

Не менее серьезной проблемой является и наркомания. По свидетельству зарубежных социологов, 60–70-е годы стали десятилетиями наиболее широкого использования как традиционных наркотиков, включая опиум, героин, марихуану, так и сравнительно недавно полученных галлюциногенов типа ЛСД и других психотропных средств. Специалисты в области изучения причин и масштабов распространения наркомании подчеркивают «эпидемический» характер данного явления. Указывается, в частности, что в 1967–1970 гг. в американском обществе наблюдалась эпидемия использования героина (Hunt, p. 3). Значительно возросло потребление марихуаны. Особенно широкое распространение наркомании отмечено среди молодежи. Так, один из опросов, проведенных Институтом Гэллапа, показал, что, если в 1969 г. только 22% американских студентов заявили о злоупотреблении марихуаной, то в 1970 и 1972 гг. эта цифра увеличилась соответственно до 42 и 50% (Drugs and Young, p. 45). Если в 1967 г. среди американских студентов только 1% использовал галлюциноген ЛСД, то в 1969 г. эта цифра возросла до 4%, в 1970 г. – до 14% (там же, p. 69).

В настоящее время наркомания приобрела такие масштабы, что некоторые зарубежные исследователи стали характеризовать современную культуру не иначе как «наркотической», а существующее американское общество – «наркотическо-патогенным». По словам профессора психиатрии Гарвардской медицинской школы Л. Гринспуна и его коллеги П. Хедблома, «наша культура является наркотически ориентированной» (Grinspoon, Hedblom, 1975, p. 32). В свою очередь, директор Международного центра по борьбе с наркоманией М. Сонненрайх подчеркивает, что современное западное общество превращается в своего рода «индустриальный комплекс, характеризующийся злоупотреблением наркотиками» (цит. по: Szasz, 1975, p. 212). Такое широкое распространение наркомании в США и странах Западной Европы сопровождается увеличением числа людей, страдающих психическими расстройствами.

Многие зарубежные исследователи указывают на прямую зависимость между злоупотреблением большими дозами психотропных средств и случаями возникновения и обострения неврозов, психозов, шизофрении. Так, в одном из выборочных исследований, проведенных в 1970 г. в США, было установлено, что из 332 пациентов в возрасте от 15 до 25 лет примерно у 60% наблюдались ярко выраженные психозы, обусловленные воздействием психотропных средств (Grinspoon, Hedblom, p. 124). Как замечает исследователь «наркотической культуры» Э. Гуде, «многие люди становятся психотиками под влиянием ЛСД» (Drug and Youth, p. 36).

В зарубежной научной литературе идут постоянные дискуссии о психической и социальной патологии человека, об опустошенности и моральном оскудении людей, о болезненной расщепленности сознания личности и утрате внутреннего мира Я. В солидных академических трудах патологические процессы соотносятся с бешеным темпом и ритмом жизни современного человека в условиях научно-технической революции. Публикуются многотомные издания, в которых содержатся не только абстрактные рассуждения о чувствах тревоги, беспокойства, психических стигмах и стрессах личности,

но и конкретные статистические данные, подтверждающие эмоциональную ущемленность и психическую ущербность человека в век феноменальных достижений научно-технического прогресса. Наглядным примером может служить четырехтомная серия, вышедшая под редакцией профессора психологии Вашингтонского университета И. Сарасона и профессора психологии Флоридского университета Ч. Спильбергера и имеющая характерное название «Стресс и беспокойство». В третьем томе, включающем материалы конференции «Измерения беспокойства и стресса», состоявшейся летом 1975 г. в Осло, имеется специальный раздел, в котором рассматриваются зависимости между стрессом, беспокойством и психическими заболеваниями современного человека (Stress and Anxiety, 1976).

Зарубежные исследователи все чаще говорят о наличии в современном западном обществе такой психопатической личности, которую несколько десятилетий тому назад американский психиатр Г. Салливен назвал «социопатом» (Sallivan, 1965, p. 196). Термины «психопат» и «социопат» стали своего рода клише, без которого уже не обходятся многие теоретики, пытающие описать болезненные симптомы деградации человека и человеческого безумия. Так, профессор социологии Калифорнийского университета и президент Калифорнийского института психодрамы Л. Яблонский, предсказывающий возможность возникновения эпидемии «рабопатологии» в XXI в., замечает, что «в современных технократических обществах чрезвычайно распространен синдром психопатической личности» (Yablonsky, 1972, p. 47).

Исследуя различные виды психической и социальной патологии человека, зарубежные авторы приходят к выводу о катастрофическом увеличении числа людей, страдающих психическими расстройствами. Депрессия, психозы, неврозы, шизофрения рассматриваются как неизбежные спутники человека, живущего во второй половине XX столетия. По данным некоторых исследователей, в США, например, в 1970 г. из 132 млн взрослых людей у 19 млн наблюдались симптомы депрессии. Примерно 15% американцев в возрасте от 18 до 75 лет страдают от психических расстройств, связанных с депрессией (New Dimensios in Psychiatry, p. 7). Согласно результатам исследований, проведенных профессором клинической психологии Колумбийского университета Р. Файве, из общего числа пациентов американских психиатрических клиник у 105 наблюдается психическая депрессия, у 19% – маниакальные симптомы, у 71% – психоневрастения, что соответственно составляет 1,9 млн психотиков, 3,8 млн маниакальных больных, 14,1% психоневротиков (там же, p. 8). В общей сложности более половины всех больничных мест в США приходится на пациентов, страдающих психическими расстройствами. Один из каждых 10 американцев проводит часть своей жизни в психиатрических клиниках. Причем на каждого госпитализированного пациента приходится 20 американцев, которые нуждаются в психиатрическом лечении. Только 15–20% населения США свободно от психических расстройств (Millon, Millon, 1974, p. 7). Аналогичная картина наблюдается и в странах Западной Европы. Все это вызывает серьезную озабоченность у зарубежных ученых, которые рассматривают XX столетие не иначе как «век стресса и беспокойства», «век безумия».

Вполне очевидно, что за констатацией зарубежными исследователями «эпидемий» алкоголизма, наркомании, психических расстройств стоят серьезные проблемы, связанные с определенными процессами, происходящими в современных развитых обществах. Речь идет, прежде всего, о проблемах здоровья и жизни человека, о том, что научно-техническая революция сопровождается не только позитивными социально-экономическими последствиями, оказывающими благотворное влияние на преобразование природного и социального мира, но и такими негативными последствиями, которые чреваты серьезной угрозой для человеческого существа как биологического вида. Эти негативные последствия научно-технической революции являются общезначимыми для большинства стран мира. Другое дело, что характер их проявления и возможности предотвращения в разных социальных системах оказываются далеко не равнозначными.

За последние десятилетия на основе интенсивного развития науки и техники, использования их достижений в медицине произошли существенные сдвиги в лечении многих ранее неизлечимых болезней. В развитых странах мира наблюдается значительное сокращение смертных случаев от инфекционных заболеваний. Малярия, чума, холера, оспа перестали быть теми стихийными бедствиями, которые уносили жизни сотни тысяч людей. Прогресс в фармакологии и хирургии обеспечил предотвращение развития целого ряда болезней в организме человека. Благодаря достигнутым успехам в области здравоохранения увеличилась средняя продолжительность жизни людей. Все это свидетельствует о тех позитивных последствиях, которые несет с собой научно-техническая революция.

Вместе с тем диалектика развертывания научно-технической революции характеризуется возникновением отрицательных последствий, проявляющихся в различных сферах жизнедеятельности человека и нередко ведущих к широкому распространению опасных для его жизни болезней. Психическое перенапряжение и психофизиологические перегрузки при одновременном уменьшении мышечной деятельности человека, обусловленные автоматизацией производства, ускорением темпов жизни, огромным объемом информации и требованиями, предъявляемыми современной системой образования, способствуют катастрофическому увеличению числа сердечно-сосудистых заболеваний. Причем устанавливается прямая зависимость между степенью психических перегрузок и возрастанием этого рода болезней. Исследования ученых в данной области подтверждают указанный факт. Так, сотрудники Ленинградского государственного университета, принявшие участие в обследовании нескольких тысяч работников промышленных предприятий, обнаружили, что начальники цехов, их заместители и мастера, т. е. люди, по долгу службы призванные постоянно решать производственные проблемы и принимать соответствующие решения, страдают атеросклерозом сердечных сосудов в три раза чаще, чем их подчиненные. В 35% случаев инфаркту миокарда предшествовала затяжная психотравма, в 30% случаев – затяжное психическое перенапряжение в условиях трудноразрешимой ситуации, в 20,7% случаев – острая психическая травма и только в 4,5% инфаркт миокарда развился после физического напряжения (Социальная психология личности, 1974, с. 179).

Повышается удельный вес и онкологических заболеваний, связанных как с профессиональной деятельностью людей, так и с использованием противозачаточных средств. В частности, по сравнению с другими профессиями, повышенный процент рака кожи наблюдается у рентгенологов, рака мочевого пузыря – у рабочих, имеющих дело с производством анилиновых красителей. Что касается использования таблеток и пилюль с целью предупреждения беременности, то многие специалисты считают возможным возникновение на этой почве побочных непредвиденных последствий. Американский гинеколог Д. Хьюг, специализирующийся в области контроля за рождаемостью, доложил Сенату США в 1970 г., что содержащиеся в противозачаточных пилюлях синтетические гормоны могут вызывать рак (Worsnop, 1970, p. 254). Другие исследователи обращают внимание на то, что входящие в противозачаточные таблетки гормоны увеличивают щелочную среду и способствуют более быстрому проникновению микроорганизмов в половые органы женщин, в результате чего резко возрастает вероятность различного рода заболеваний, в том числе и венерического характера. Установлено, например, что при одноразовом акте с больным гонореей процент заражения обычно равен 40%, в случае же применения женщиной оральных контрацептивов, он приближается к 100% (Научно-техническая революция, 1973, с. 130).

Следует иметь в виду, что, наряду с широким распространением сердечно-сосудистых и онкологических заболеваний, имеет место увеличение процента болезней, связанных с производством искусственных продуктов питания и товаров бытовой химии. Речь идет о желудочно-кишечных и аллергических заболеваниях людей.

Научно-техническая революция ведет к снижению доли тяжелого физического труда, к механизации и автоматизации производства. Одновременно возрастает и сложность управления производственными процессами, повышается психоэмоциональная напряженность как в процессе трудовой деятельности человека, так и в его обыденной жизни. Сталкиваясь со сложными жизненными ситуациями и с происходящими в обществе социальными переменами, человек нередко не успевает биологически и психологически адаптироваться к новым условиям природного и социального окружения, теряет жизненные ориентации, испытывает значительные нервные перегрузки. На этой почве могут возникать различного рода психические расстройства, препятствующие нормальному функционированию личности в семье и обществе. Именно эти факторы лежат в основе возрастания удельного веса психических болезней.

Подобное положение характерно не только для США или стран Западной Европы. В нашей стране удельный вес психических заболеваний также возрастает (Федотов, 1975). Правда, следует иметь в виду, что определенную роль в повышении количества нервнобольных играет рост продолжительности жизни, увеличение числа лиц пенсионного возраста. Это подтверждается научными исследованиями. Так, по данным ленинградских ученых, в одном из районных психоневротических диспансеров Ленинграда число лиц старше 60 лет составляет 22,4% всех состоящих на учете, в то время как в населении этого района на данную возрастную группу приходится менее 19% (Авербух, Телешевская, 1976, с. 4).

Западные ученые также отмечают повышение процента психических расстройств у людей пожилого возраста. Так, один из английских геронтопсихиатров констатирует, что у 25–30% лиц в возрасте свыше 60 лет обнаруживаются те или иные психические отклонения, а у 5–6% наблюдаются явные психопатологические проявления (там же, с. 4).

Таким образом, научно-техническая революция действительно порождает серьезные проблемы, обусловленные возможностью губительного воздействия ее результатов и достижений на здоровье человека. Однако фиксация самих проблем, акцентирование на них внимания еще ничего не говорят о реальных процессах, происходящих в обществе, о подлинных причинах возникновения эпидемии психических заболеваний, о чем сокрушенно и озабоченно пишут ученые. Ведь для научного исследования важно не только вычленить актуальные проблемы современности, но и понять их специфику, адекватно объяснить их суть, чтобы на научной основе можно было бы приступить к их разрешению.

Зарубежные ученые уделяют повышенное внимание проблемам психических расстройств и человеческому безумию в целом. Однако причины возникновения массовых психопатических явлений в современном развитом обществе соотносятся, как правило, лишь с бурным развитием науки и техники, сопровождающимся ошеломляющими переменами во всех сферах жизнедеятельности человека, от интимно-сексуальной до политической. Ряд ученых считают, что уровень развития техник сам по себе, независимо от специфических условий использования научно-технических достижений, с неизбежностью ведет к усилению патогенных факторов, оказывающих негативное воздействие на личность. Это положение кладется в основу объяснения как эпидемии наркомании и психических болезней, так и появления умственно отсталых и психически недоразвитых людей, с которыми подчас приходится иметь дело врачам. «Психически отсталые в развитии личности, – пишут преподаватели Рутгерского университета П. Натан и С. Харрис, – существовали всегда. Но они становятся общей проблемой и вызовом только с развитием комплексной технологии нашего времени» (Nathan, Harris, 1975, p. 487).

Другие западные теоретики усматривают причину возникновения психических расстройств и человеческого безумия в наличии у человека чувств тревоги и беспокойства, которые, по их убеждению, извечно присущи ему. В этих объяснениях явно просматривается экзистенциалистское толкование природы человека, наделенного онтологическими характеристиками заброшенности, отрешенности и отстраненности от мира. Так, практикующий психоаналитик М. Денес-Радомизли пишет о невозможности понять существо психических заболеваний без опоры на экзистенциалистское понимание «бытия-в-мире» и беспокойства как онтологического факта. Согласно его взглядам, так называемое «онтологическое беспокойство» присуще всем людям и в этом смысле оно является нормальным. С развитием же технической цивилизации это беспокойство может стать патологическим, способствующим возрастанию психических расстройств. «По моему мнению, – заключает М. Денес-Радомизл, – все беспокойство является онтологическим и оно

представляет собой только ответ, отношение личности к своему беспокойству, которое становится патологическим» (The Neurosis of Our Time, 1973, p. 61).

Как в том, так и в другом случае речь идет, в конечном счете, о демонии техники, порождающей «патологическое беспокойство» и обусловливающей психические отклонения от каких-то заданных параметров нормальной личности, независимо от того, устанавливаются ли эти параметры (нормы) существующим обществом, или они онтологически предрешены самим фактом существования человека как биологического вида. Отсюда вытекают предельные обобщения, согласно которым, по мере развития научно-технической революции и вне связи ее с тем или иным способом реализации достижений науки и техники, происходит глобальное, все более нарастающее и интенсивное распространение психических заболеваний. В рамках такого видения XX столетие предстает перед западными учеными не иначе как в образе «нервного века». Для многих из них именно научно-техническая революция, ведущая к ускорению темпов перемен в жизни людей, вызывает нарушения душевного равновесия человека, порождает расщепленность сознания личности, способствует массовому безумию, превращает индивида в жертву новой, тотальной психической болезни, которую американский социолог О. Тоффлер назвал «шоком от столкновения с будущим». «Вполне может быть, – пишет он, – что этот шок превратится в самое грозное заболевание завтрашнего дня» (Тоффлер, 1972, с. 229).

Очевидно, что подобные трактовки причин возникновения и широкого распространения психических расстройств в современном мире далеки от истины, поскольку они не учитывают главного – специфики развертывания научно-технической революции в обществе потребления, делающего ставку на усиливающуюся конкуренцию и материальные ценности жизни. В самом деле, если причины патологии личности выводятся целиком из технического фактора, то трудно найти разумное объяснение тому, почему в одинаково развитых в техническом отношении странах наблюдается разная степень возрастания психических заболеваний.

Или, скажем, как объяснить тот факт, что у людей, находящихся на племенной стадии развития и не вкусивших плодов цивилизации, ученые обнаруживают сходные симптомы психических расстройств, так же как и у людей, живущих в индустриальных странах мира? Так, немецкий психиатр Э. Крепелин, в 1903 г. изучавший психические заболевания у туземных жителей острова Явы, установил, что у 77% больных наблюдался психоз, который сегодня характеризуется как шизофрения (Александровский, 1968, с. 120). Вполне понятно, что факты подобного рода невозможно объяснить, если распространение психических заболеваний соотносить целиком и полностью с уровнем развития науки и техники.

Невольно напрашивается и другой вопрос. Насколько правомерно соотносить широкое распространение психических расстройств исключительно с нарастающим развертыванием научно-технической революции? Есть ли достаточные основания к тому, чтобы называть наше время «нервным веком», в отличие от других столетий? Не наблюдались ли аналогичные явления и в предшествующие исторические эпохи?

Почерпнутые из официальных источников статистические данные и материалы исследований, проводимых в странах Запада, особенно в США, казалось бы, красноречиво свидетельствуют о небывалых ранее масштабах психических заболеваний. Однако публикуемые цифры являются ошеломляющими лишь на первый взгляд, при поверхностном рассмотрении исследуемых проблем. Как только эти цифры берутся не изолированно, а в сравнении с другими данными, то они оказываются уже не столь убедительными и не поражают своей масштабностью.

Приведу характерный пример. В последнее время в западных странах постоянно пишут и говорят о «сексуальной революции». Обычно под этим подразумевается иной, чем ранее, взгляд на функцию узаконенного брака, либерализация половой морали и главным образом растущая свобода в установлении сексуальных, особенно добрачных, отношений между людьми. Все это действительно имеет место в современном обществе. Социологические исследования подтверждают, например, увеличение процента добрачных сексуальных отношений, по сравнению с довоенным периодом, что в значительной степени связано с распространением и использованием противозачаточных средств. Приводятся данные, согласно которым несколько десятилетий тому назад в США только 15–20% девушек колледжей вступали в добрачные сексуальные отношения, в то время как к концу 60-х годов этот процент возрос до 25 (Worsnob, p. 244). Некоторые социологи считают, что вступление в добрачные сексуальные отношения приняло сегодня значительно большие масштабы. Так, В. Пакард приводит данные, согласно которым примерно 43% девушек, обучающихся в колледжах, к 21 году уже имели добрачные сексуальные отношения (там же).

Происшедшие в этой сфере изменения казалось бы налицо. Но как будут выглядеть эти цифры, если сравнить их с данными, характеризующими картину вступления женщин в добрачную сексуальную деятельность в конце XIX–начале XX в.?

В конце 30-х годов нашего столетия американский социолог и психолог Л. Тернер приводил данные, согласно которым 26% женщин, родившихся между 1890–1899 гг., имели добрачные сексуальные отношения, а среди женщин, родившихся в период между 1900 и 1909 гг., соответствующий процент возрос до 49,8 (Worsnob, 1970, p. 254). Таким образом, в этом отношении ссылка зарубежных ученых на сексуальную революцию второй половины XX в. оказывается неубедительной. Другое дело, что сегодня действительно наблюдается более раннее в возрастном отношении вступление в сексуальную жизнь. Не случайно некоторые западные исследователи скептически относятся к тем заявлениям, согласно которым человечество вступило в эпоху сексуальной революции. Как подчеркивает американский ученый Р. Уорсноп, «сексуальная революция не так широко распространена, как это может показаться» (там же, p. 256). В свою очередь, американский социолог И. Уайс приходит даже к выводу, согласно которому «сексуальная революция – это миф, единственным основным изменением является тенденция к большему равенству между полами» (там же, p. 256).

В рамках рассматриваемой проблематики нет необходимости останавливаться на том, насколько правомерно или неправомерно трактовать сексуаль-

ную революцию как специфический феномен нашего времени или как миф, разделяемый некоторыми авторами. Это частный пример. Вопрос заключается в другом. Не наблюдается ли аналогичная картина и по отношению к психическим заболеваниям?

В самом деле, если сегодня многие зарубежные социологи и психиатры заявляют об эпидемическом росте психических расстройств, характеризуют XX столетие как «нервный век», то не менее эмоциональные оценки в этом отношении наблюдались и среди врачей, живших в предшествующие эпохи. Так, во второй половине XIX в. психиатры были не менее озабочены ростом психических заболеваний, чем их коллеги сегодня. Причем, как и в настоящее время, возникновение и распространение психических расстройств часто соотносилось с развитием цивилизации, с научно-техническим прогрессом. «Представление об увеличивающемся распространении нервных и душевных болезней, о психическом вырождении, – писал по этому поводу И. К. Хмелевский, – связывается с усилением культуры, с необычайными успехами науки, техники, промышленности, с необычайной интенсивностью умственной жизни» (Хмелевский, 1899, с. 3).

Весьма показательно, что социологи и психиатры XIX столетия именовали свою эпоху «нервной», отличающейся эпидемиями самоубийств, широким использованием наркотиков, небывалым ранее переутомлением нервной системы человека. Французский социолог Э. Дюркгейм, написавший в 1897 г. исследование о самоубийствах, констатировал нарастающую волну различного рода психических аномалий, объединяющихся под общим названием «неврастения». Он характеризовал это положение как патологическое, свидетельствующее о наличии в современном ему обществе некой «коллективной болезни». «Неврастения, – подчеркивал Э. Дюркгейм, – это почва, на которой могут зародиться самые различные наклонности» (Дюркгейм, 1912, с. 61). Самоубийства же «являются именно одной из тех форм, в которых передается наша коллективная болезнь» (там же, с. 5).

Аналогичные симптомы психических аномалий в XIX столетии отмечались многими социологами и психиатрами. Большинство из них особо подчеркивали то обстоятельство, что распространение наркомании и алкоголизма свидетельствует о психическом переутомлении, внутренних надрывах, душевных расстройствах личности. Фактически, ученые и врачи того периода акцентировали внимание на тех же проблемах, что и современные западные социологи и психиатры. Причем уже в то время отдельные исследователи приходили, в отличие от нынешних сторонников «технического» объяснения причин возникновения и распространения психических аномалий, к выводу, в соответствии с которым эти причины самым тесным образом связаны с социально-экономической жизнью существующего общества. «Ясно до очевидности, – подчеркивал И. К. Хмелевский, – что стремление к употреблению возбуждающих, опьяняющих и наркотизирующих веществ обусловливается какими-то глубокими социально-экономическими причинами, действующими специфическим образом на человеческую психику и вызывающими непреодолимую, не считающуюся ни с какими посторонними соображениями потребность в искусственном возбуждении. Алкоголизм и наркомания, бу-

дучи источником вырождения, служат в то же время показателем того факта, что нервная система современного человека потеряла устойчивость и равновесие и что отправление обычных житейских функций для большинства людей становится невозможным без помощи искусственных возбудителей» (Хмелевский, 1899, с. 11).

Читая эти строки, невольно забываешь о том, что речь идет о XIX в. Причем диагноз «коллективной болезни», причины которой лежат, по выражению, И. К. Хмелевского, «в самой сущности современного экономического строя, повсеместной конкуренции и ее законах» (там же, с. 13), настолько точен, что он ставит под сомнение научную обоснованность рассуждений и выводов современных западных теоретиков, пытающихся объяснить рост психических аномалий исключительно с точки зрения интенсивного развития науки и техники.

Если шаг за шагом погружаться в дебри истории, то обнаруживается поразительная картина. Оказывается, что и XVIII столетие имеет не меньшее право быть названным «нервным веком», чем XIX и XX в. Врачи того периода тоже сетовали на широкое распространение душевных, психических расстройств. Так, французский врач Ф. Пинель, одним из первых организовавший в конце XVIII столетия специальные больницы для душевнобольных, с горечью отмечал, что «судьба человеческого рода покажется плачевной, если вообразить, сколь часты случаи душевных заболеваний» (Пинель, 1899, с. 154).

Только ли в XVIII в. врачи столкнулись с массовыми психическими расстройствами и душевными болезнями? Их наличие отмечалось еще в древнем мире. В частности, основоположник античной медицины Гиппократ не только наблюдал случаи психических заболеваний, но и стремился поставить их лечение на научную для того времени основу. Отвергая божественные причины возникновения психических болезней, он подчеркивал, что «нисколько не божественное, а нечто человеческое видится мне в этом деле» (Гиппократ, 1936, с. 497).

В истории развития человечества известны случаи эпидемий психических заболеваний в древнем мире. По свидетельству мыслителей далекого прошлого, в греческом городе Абдере во время преставления трагедии «Андромеда» произошло массовое безумие. Под влиянием летнего зноя и в результате воздействия трагедии на зрителей многие из них впали в невменяемое состояние и, не помня себя, декламировали стихи о Персее и Андромеде. После окончания представления еще долгое время наблюдалось массовое безумие, которое прекратилось лишь с наступлением зимы. Подобная эпидемия безумия наблюдалась и в другом греческом городе. Она охватила в основном молодых девушек, многие из которых расстались с жизнью, покончили с собой, повесившись.

По свидетельству Маркелла Сидского, в древние времена в Греции свирепствовали также так называемые эпидемии «волкочеловечия», когда больные выли, подобно волкам, лаяли, подобно собакам, и скитались ночью по кладбищам, полям и лесам (см.: Бутковский, 1834, с. III).

Примеры эпидемии психических заболеваний встречаются и в классической мифологии. До наших дней дошли описания того, как три дочери ти-

ринфского царя Прэта внезапно оказались подверженными психическому расстройству. Лизиппа, Финнойя и Ифианасса покинули родительский дом и стали бродить по лугам, заявив, что они превратились в коров. Через некоторое время эти девушки оказались центром психической эпидемии: к ним присоединились многие женщины из Тиринфа и Аргоса. Согласно преданию, это безумство было приостановлено, и все три дочери царя Прэта обрели здравый рассудок. Их лекарем был пастух-прорицатель Меламп, который то ли напоил больных отваром черемицы, то ли посоветовал юношам гнать всех женщин прутьями до города Сикиона, что они и сделали. В награду за это исцеление Прэт сочетал браком Мелампа с одной из своих дочерей и отдал ему третью часть своего государства (Каннабих, с. 25).

Итак, психические болезни и человеческое безумие не являются достоянием лишь XX столетия. Во все времена существовали люди с расстроенной психикой. Многие из тех факторов, которые рассматриваются сегодня в качестве патогенных, были не менее значимыми, ведущими к душевным надломам человека и в прошлом.

Современные зарубежные социологи и психиатры сетуют, например, на эмоциональное оскудение человеческого общения, толкающее людей к использованию галлюциногенов и других наркотических средств, вызывающих духовную опустошенность и психические срывы. Однако жалобы на эмоциональное оскудение наблюдались и в прошлом, причем они были не менее громкими и тревожными, чем в настоящее время (см.: Кон, 1974). Болезнь «шока от столкновения с будущим», характеризующаяся, по мнению О. Тоффлера, тем, что современный человек находится в состоянии ошеломленности и утраты ориентации от происходящих перемен, имела место, вероятно, не меньшее значение и для первобытных людей. По крайней мере, добывание и использование огня в далеком прошлом было не менее ошеломляющим для примитивного человека и сулило не менее, а, быть может, даже более тревожное будущее, чем открытие и использование атомной энергии современным человеком. И если в предшествующие эпохи аналогичные беспокойства, страхи, душевные волнения не характеризовались в качестве психического заболевания, что имеет место в современном, цивилизованном мире, то это происходило только потому, что этим состояниям душевной и психической надломленности человека давалось другое название, будь то «дьявол», «бес», «нечистая сила» или какой-либо «злой дух», который вносил смятение и священный трепет в человеческую душу. Как справедливо отмечал в свое время английский философ Т. Гоббс, «то свидетельство, что в ранней церкви было много одержимых бесами и мало сумасшедших и других больных странными болезнями, между тем как в наше время мы слышим о сумасшедших и многих из них видим, но мало слышим об одержимых бесами, происходит от изменения не природы, а имен» (Гоббс, 1956, с. 616).

Необходимо иметь в виду, что статистика эпидемического распространения психических болезней на Западе основывается на такой психиатрической практике, когда в разряд психических больных зачисляются не только лица, характеризующиеся явными психическими расстройствами, но и все те, чье поведение классифицируется как «ненормальное», отклоняющееся от уста-

новленных в обществе моральных норм, этических предписаний, социально-политических регламентаций. Контингент психически больных в этом случае оказывается настолько обширным, что он может охватить практически всех людей, которые не приемлют жизненные ценности и установки существующего общества. Если учесть широкую практику в психиатрии причислять к психически больным всех тех, кто обращается к врачу с жалобами на душевную подавленность и угнетенность без проявления отчетливых признаков психического расстройства, то становится понятным, почему статистика фиксирует катастрофический рост психических болезней.

Психолог Стэндфордского университета Д. Розенхэм провел довольно любопытный эксперимент по выявлению того, чем руководствуются психиатры при вынесении диагноза «психически больной человек» (Rosenhan, 1973, p. 250–258). Вместе с семью коллегами он побывал в двенадцати психиатрических больницах в качестве «псевдопациентов». Результат оказался удручающим. В разное время во всех больницах, куда они обратились, всем «псевдопациентам» был поставлен один диагноз – шизофрения. Обнаружилась общая тенденция врачей объявлять здоровую личность больной в том случае, когда они сомневаются в истинном диагнозе. Любопытно и то, что, находясь в психиатрических больницах, «псевдопациенты» не только не давали повода врачам расценивать их поведение как психически ненормальное (если человека объявляют шизофреником, а он категорически это отрицает, то сама реакция пациента воспринимается психиатром как одно из доказательств психического расстройства), но, напротив, старались вести себя так, как будто бы ничего не случилось. Они правдиво рассказывали историю своей жизни, подробно описывали свои отношения с людьми. Но самое интересное состояло в том, что даже некоторые настоящие больные, среди которых находились «псевдопациенты», заметили исследовательский характер последних, в то время как психиатры восприняли их как людей, страдающих шизофренией.

Вполне очевидно, что при такой психиатрической практике статистика психических болезней оказывается сомнительной, не отражающей реального положения дел, поскольку она включает в себя, наряду с действительно больными людьми, и тех, чья «болезнь» есть не что иное, как «психиатрический ярлык», навешиваемый врачом-психиатром на ту или иную, подчас здоровую личность.

Хорошей иллюстрацией этого положения дел служит книга Поля де Крюи «Борьба с безумием», в которой в литературном жанре описан контингент психически больных, находящихся в одной из психиатрических клиник, возглавляемых героем книги врачом Джеком Фергюсоном. Когда автор, от имени которого ведется повествование в этой книге, пришел к своему другу в психиатрическую больницу, то между ними произошел следующий разговор:

«К концу моего первого визита в „больницу Траверз-Сити Фергюсон спросил меня:

– Как попали сюда все эти больные? Почему их, по-вашему, к нам прислали?

– Как почему? Потому что они психически больны, – ответил я. – Потому что они параноики, или маниакально-депрессивные, или меланхолики.

– Полегче с умными словами, – прервал меня Фергюсон, улыбнувшись на мой залп психиатрических терминов. Он швырнул на конторку пачку исписанных под копирку карточек с теми жалобами, по которым больные были госпитализированы.

– Взгляните вот на это, – сказал он, – и увидите, как вы ошибаетесь.

Я перелистал эти выразительные свидетельства семейных трагедий: „Она срывает с себя одежду“, „Приходится кормить ее с ложечки“, „Она не знает, где находится умывальник“, „Мы всячески стараемся, но не можем содержать ее в чистоте“, „Опасаемся, как бы она не подожгла дом“, „Она непрерывно плачет и молится“, „Она стала невыносимой. Ругает нас. Мы боимся, как бы она нас не убила“.

Фергюсон сказал:

– Вы видите, что их привело сюда только ненормальное поведение.

– Но в их карточках ведь сказано, что они шизофреники, параноики и прочее, – возразил я.

– Это для отчетов, для статистики, – сказал Фергюсон с таким видом, будто это предназначалось для птиц небесных» (Поль де Крюи, 1960, с. 25–26).

Таким образом, статистические данные о количестве психических заболеваний едва ли могут служить доказательством того, что, в отличие от предшествующих исторических эпох, XX столетие является «нервным веком», характеризующимся катастрофическим ростом психических болезней и человеческого безумия. Представляется, что на этой основе вообще невозможно делать какие-либо выводы относительно степени распространения психических аномалий в ту или иную эпоху без предварительного решения вопроса о том, какую личность можно считать «здоровой», а какую – «больной», что является «нормальным», а что – «патологическим». Но строго научного ответа как раз и нет в современной психиатрии.

В начале XX в. некоторые зарубежные ученые, включая профессора Мюнхенского университета О. Бумке, возглавлявшего кафедру психиатрии после смерти всемирно известного психиатра Крапелина, сетовали на неопределенность таких понятий, как «норма» и «патология», и считали, что прежде всего необходимо «добиться соглашения о понятии психопатологического в самой психиатрии» (Бумке, 1926, с. 144). Эта же проблема стоит и перед зарубежными исследователями в настоящее время. По крайней мере, в данном вопросе до сих пор нет ясности, ибо каждый психиатр пытается предложить свое понимание «нормального» и «патологического», претендуя на единственно правильное понимание природы психических болезней и человеческого безумия. Так, по далеко не полным подсчетам В. П. Петленко, сегодня в медицинской, в частности психиатрической, литературе можно встретить около 200 определений «нормы» и «патологии» (Петленко, 1971, с. 177). Очевидно, что при таком разном понимании «нормального» и «патологического» трудно судить о степени распространения человеческого безумия в современном мире.

Не менее трудно проводить и исторические параллели. В самом деле, где тот общий критерий, руководствуясь которым можно было бы определить нормальное и патологическое поведение людей, живущих в разные исторические отрезки времени? Если сегодня один человек убивает другого, то он

является преступником в глазах общества и его судят по установленных законам, ибо его поведение коренным образом расходится с общепринятыми нормами дозволенного. Но можно ли, ссылаясь на эти нормы, осуждать человека далекого прошлого за то, что он заживо съел представителя другого племени? С точки зрения цивилизационной эпохи, это – варварство, преступление, патология. С точки зрения же людей того периода, это – обычное, рядовое, нормальное явление. Более того, для члена племени, в котором людоедство представляет собой установленную норму «хорошего» поведения, не есть человека означало бы проявлять «дурной тон», выражать свое несогласие с общепринятой моралью. Такого человека в данном племени объявили бы не иначе как «больным», поскольку, что может быть более человечным, чем акт пожирания своего противника! Только безумный способен отказаться от такой приятной трапезы!

Вопрос, следовательно, заключается вовсе не в том, в какой степени в предшествующие исторические периоды имели место психические болезни, человеческое безумие и насколько чаще, масштабнее они проявляются в настоящее время. Более существенным является вопрос о нормативных критериях определения психических болезней.

Каковы эти критерии? Кто их устанавливает? В чьей компетенции находится право решать, болен человек или здоров, нормальный он или безумный? Какая терапия требуется для излечения психически больного человека, чтобы он вновь мог стать полноценным членом общества?

Как известно, сегодня психиатр является именно тем лицом, которое выносит приговор относительно того, болен человек или нет, и в какой форме у него наблюдается психическое расстройство. Он не только ставит диагноз болезни, именуемой безумием, сумасшествием, в широком смысле этого слова, но и определяет курс лечения, принимает непосредственное участие в восстановлении нормального психического состояния человека.

Однако так было не всегда. Роль и функции целителя человеческой души психиатр стал исполнять сравнительно недавно. Это произошло в конце XVIII– начале XIX в., когда психиатрия выделилась в самостоятельную дисциплину. До этого времени роль и функции психиатра принимали на себя различные люди – от врачей, имевших общее медицинское образование, до священников, шаманов, философов, пытавшихся своими собственными средствами облегчить душу безумца и смягчить страдания сумасшедшего.

В древнем мире целителями выступали, как правило, жрецы и философы. С развитием христианства церковь стала тем институтом, в котором происходило спасение как заблудших душ, так и тех, кто по тем или иным причинам находился в шоковом состоянии, страдал от груза всевозможных переживаний. Если врачи того периода стремились излечить болезни тела, то лечение болезней человеческой души было уделом церкви.

Только в конце XVIII столетия медицина активно вторглась в сферу человеческого духа и появилось новое направление – психиатрия, которая сперва робко, но со временем все настойчивее стала заявлять о своих монопольных правах на облегчение страданий психически больных и исцеление человеческой души от недугов нервно-психического характера.

В настоящее время роль психиатра в процессе лечения психически больных людей чрезвычайно возросла. Отечественный врач-психиатр Г. Блинов так характеризует происшедшие изменения: «У человека, как только он стал человеком, возникла потребность поведать кому-то о своих радостях и особенно о печалях. Неспроста в христианстве существует таинство исповедания в грехах. Но теперь религия почти ушла от нас. И люди каются в прегрешениях и сетуют на невзгоды при встрече с друзьями, в разговоре со своими близкими. Если же человека настигла невыносимая боль душевная, когда мир его пошатнулся и, как говорится, кризис быта стал кризисом бытия, – тут нужен на какое-то время особо квалифицированный наставник. Именно мы, психиатры, изучающие методы лечения словом, внушением, – именно мы сегодня более, чем кто-либо, годимся на эту роль» (Блинов, 1974, с. 6).

Как было показано выше, случаи единичных и массовых психических заболеваний были известны с давних времен, когда медицина делала еще только свои первые шаги. Многие мыслители того периода пытались объяснить природу психических заболеваний. Широко распространенному в то время взгляду на божественное происхождение безумства они стремились противопоставить земные причины возникновения психических расстройств. Гиппократ был одним из первых, кто акцентировал внимание на материальных основах психических нарушений. Другие мыслители занимали двойственную позицию в этом вопросе, полагая, что безумие, неистовство имеют как божественные, так и сугубо человеческие источники. Последнего взгляда придерживался, в частности, Платон, который считал, что неистовство бывает двух видов: «…одно – следствие человеческих заболеваний, другое же – божественного отклонения от того, что обычно принято» (Платон, 1970, с. 204).

Из платоновского понимания неистовства и безумства вытекали два следствия: человек, впавший в безумство, не обязательно должен быть больным, а неистовство – далеко не всегда зло, ибо из него могут проистекать и величайшие блага для человечества, если оно является даром божиим.

В подтверждении своей точки зрения Платон приводил примеры из жизни Древней Греции, где прорицательницы и жрецы в состоянии неистовства сделали много хорошего для Эллады, в то время как, будучи в здравом рассудке, они едва ли приносили какую-либо пользу людям. Рассматривая неистовство божественного происхождения как благо, Платон в своем знаменитом диалоге «Федр» ссылался на то, что «те из древних, кто устанавливал значения слов, не считали неистовство (mania) безобразием или позором – иначе они прозвали бы „маническим“ (manice) то прекраснейшее искусство, посредством которого можно судить о будущем» (Платон, 1970, с. 179).

Если Гиппократ исходил из того, что психические болезни связаны с телесными причинами, обусловлены какими-то процессами, происходящими в области мозга, то другие мыслители прошлого подчеркивали психическую составляющую безумства. Произошло своеобразное разделение труда в лечении психических заболеваний: медики пытались установить телесные очаги психических расстройств, философы – душевные волнения, приводящие к умопомрачению. «Как от медицины нет никакой пользы, если она не изго-

няет болезни из тела, – замечал Эпикур, – так и от философии, если она не изгоняет болезни души» (Антология мировой философии, 1969, с. 360).

В Древней Греции важными средствами терапии были всевозможные философские дискуссии, нацеленные на прояснение сознания человека и освобождение его от ложных убеждений, вакхические празднества, устраиваемые для того, чтобы снять накопившуюся в человеке безумную энергию или неистовую страсть, а также театрализованные представления, предназначенные как для самоочищения, катарсиса, так и для эмоционального воздействия на массы. Другое дело, что подобная терапия не всегда вела к устранению психических расстройств, поскольку во время вакхически празднеств мог происходить, по выражению Гегеля, «переход от отдельных припадков безумия к полному и окончательному разрушению духа» (Гегель, 1970, с. 225), а театрализованные представления сопровождались подчас случаями массового сумасшествия. Тем не менее эти «терапевтические процедуры способствовали разрядке психической энергии человека. Временное проявление болезненного неистовства и безумства сменялось спокойной, уравновешенной жизнедеятельностью людей. Вот почему в Древней Греции уделялось столь пристальное внимание празднествам, представлениям драматического и трагического характера, различным видам искусства. Не случайно Аристотель рассматривал трагедию как одно из эффективных средств катарсиса, очищения души от безумных страстей и всевозможных аффектов (Аристотель, 1957).

Совершенно иной взгляд на безумство сложился в Средние века. Если в Древней Греции определенные формы безумства и неистовства воспринимались как болезнь, которая подлежит лечению, то в средневековье, особенно в позднейший его период, они причислялись к колдовству, подлежащему не лечению, а физическому уничтожению. Правда, начало средневековья не было столь мрачным в этом отношении, поскольку к психически больным применяли, как правило, заклинательные обряды, не сопровождавшиеся физической расправой. «Существует мнение, будто единственной психотерапией всех Средних веков были пытки и казни (главным образом, сожжение на кострах душевнобольных). Необходимо, однако, подчеркнуть, – справедливо писал Ю. В. Каннабих, – что раннее средневековье было почти совершенно свободно от тех суеверных эксцессов, которым предавались позднейшие времена» (Каннабих, 1929, с. 59).

Вместе с тем со временем исцелением от безумия служили уже не вакхические празднества, а мрачные церковные обряды, завершающиеся сожжением на кострах сумасшедших, а вместе с ними и инакомыслящих, которых также объявляли безумцами. В средневековье, как писал Гегель, «смотрели на этот вид неистовства не как на болезнь, а как на святотатственное кощунство, которое может быть искуплено только на костре» (Гегель, 1970, с. 225).

Публичное сожжение на костре безумцев тоже было своего рода «театральным представлением», но не освобождающим человека от раздирающих его страстей, а вселяющим ужас и бесконечный страх перед таинственной силой «бесов» и «демонов», наводняющих человеческую душу. Подобная терапия души, сопровождающаяся насильственным умерщвлением и духа и тела, стала широко распространенной особенно в мрачные дни инквизиции.

В 1484 г. папа Иннокентий VIII выступил с посланием, официально санкционирующим розыск и предание суду людей, продавших душу дьяволу. Два года спустя доминиканские монахи Я. Шпренгер и Г. Крамер написали книгу «Молот ведьм», в которой теоретически обосновывали инквизиторскую терапию безумцев. Впоследствии эта книга была переведена на немецкий, французский, испанский, английский языки и стала своего рода библией, освещающей и оправдывающей терапевтическую практику сожжения инакомыслящих, от здравых еретиков до психически больных, в равной степени рассматриваемых как безумцев, сумасшедших. Так, в Средние века была узаконена инквизиторская терапия, а место врача и философа заняли религиозные фанатики, преданно служившие богу и рьяно изгоняющие «бесов» и «дьяволов» из заблудших человеческих душ путем сожжения на кострах. Массовому распространению безумства, психических болезней была противопоставлена массовая охота за ведьмами и колдунами, сопровождающаяся последующим, не менее массовым возведением их на костер.

В XVI–XVII вв. безумство и неистовство вновь стали рассматриваться в качестве болезней, по непонятным причинам поражающих человеческое существо. Безумцев уже не сжигали на кострах, как в дни инквизиции. Их просто изолировали от общества, заключали в специально отведенные для этого места, которые, вероятно, и были первыми психиатрическими больницами.

Одним из первых учреждений подобного рода стал знаменитый лондонский Бедлам, открытый при Вифлеемском монастыре. Он представлял собой убежище для умалишенных. И хотя, по сравнению с инквизицией, с безумцами стали обращаться более человечнее, тем не менее эта человечность была облиचена в жесткие оковы: психически больных приковывали цепями к стене, а надсмотрщики и надзиратели, представленные к сумасшедшим, при помощи палок и других не менее внушительных средств осуществляли «гуманную» терапию.

До современников дошли художественные изображения подобных «психиатрических клиник», дающих красочное представление о «гуманном» отношении врачей к психически больным людям в тот период истории. Например, картина Гогарта «Дом для умалишенных», написанная в XVIII в.

Конец XVII–начало XVIII столетия стали поворотными пунктами в психиатрической практике. Они знаменовали собой новое представление о природе психических болезней и новое отношение к безумцам. Это было время смелых и умных людей, вставших на путь борьбы за просвещение масс и выше всего превозносивших свободу человека, нравственные начала и моральное совершенство личности. Свободолюбивые идеи, провозглашаемые Руссо и Вольтером, проникали на все этажи общественного сознания, заставляя пересматривать ранее устоявшиеся понятия о смысле человеческой жизни, ее «здоровых» и «больных» тенденциях развития. Безумие, неистовство, исступление предстали уже в совершенно ином виде: они рассматривались не как «демоническое зло», «бесовская сила», подлежащие насильственному изгнанию из человеческой души, а как болезненная сумятица чувств, с которой должен совладать сам человек.

Для многих прогрессивных мыслителей эпохи Просвещения здоровый индивид – это прежде всего свободная личность, свободная как от социально-экономических и политических ограничений, так и от внутренних необузданных порывов, способных привести к неистовству и безумию. «Но когда в груди, потрясенной великим горем, – писал Руссо, – беснуются все фурии ада, когда человека обуревают тысячи противоречивых чувств и он не может в них разобраться, когда его разрывают на части стихийные силы, – он теряет свое единство, он весь в каждой своей ране, раздроблен в своих страданиях» (Руссо, 1961, с. 721). Человек может справиться со своим безумием, но он подчас заходит так далеко, что ему нужно помочь. Роль этих помощников, исцелителей души должны вновь взять на себя врачи и философы, которые своей образованностью и гуманизмом способствуют становлению человека человеком.

Далеко не случайно, что именно во Франции, где идеи свободомыслия и гуманного отношения к человеку получили наибольшее распространение в век Просвещения, возникли первые психиатрические больницы, в которых стали практиковать методы «нравственного лечения». Французский врач Ф. Пинель одним из первых ввел нравственную терапию в практику исцеления душевнобольных. В Сальпетриере и Бисетре он организовал такие больницы для душевнобольных, в которых уже не допускались насильственные методы усмирения безумцев, как это имело место в лондонском Бедламе и других убежищах для сумасшедших.

Выдвинув свое медико-философское учение о душевных болезнях, Ф. Пинель стремился убедить окружающих, что «помешанные – не преступники, подлежащие наказанию, а больные, коих жалкое положение заслуживает полного человеколюбия, почему для восстановления их здравого разума нужно применять иные средства» (Пинель, 1899, с. 100). Этими идеями он и руководствовался в своей практической деятельности, настаивал на ласковом и добром обращении с психически больными людьми, без чего, по его мнению, вообще невозможно проникнуть в страдания безумцев и понять болезнь, поразившую их.

В своей терапии Ф. Пинель исходил из нравственных начал человека, всячески подчеркивал значение нравственного и трудового воспитания, делал все для того, чтобы содействовать «возвращению здравой нравственности». Произведенные им при лечении душевнобольных реформы были в то время настолько необычными, что многие приезжали издалека, чтобы только взглянуть на его терапевтическую практику, которая поражала всех, кто привык смотреть на безумцев как на изгоев, заслуживающих заточения в убежище с насильственным приковыванием их цепями к каменной стене. «Знаменитые путешественники, из любопытства посещавшие заведения для душевнобольных в Сальпетрере, – свидетельствует Ф. Пинель, – тщательно осмотрев ее и видя всюду порядок и тишину, спрашивали: „Да где же сумасшедшие?“» (Пинель, 1899, с. 96).

Пинелевская реформа положила, по всей вероятности, начало возникновения психиатрии как самостоятельной науки о психических болезнях. Особенно интенсивно эта наука стала развиваться в XIX в., когда ученые многих

стран мира на клиническом материале попытались выявить глубинные причины возникновения психических расстройств и разработать соответствующие методы исцеления безумия.

Нет необходимости останавливаться на существовавших в то время представлениях о природе психических заболеваний. Подробное рассмотрение этого вопроса изложено в исследовании Ю. В. Каннабиха «История психиатрии» (Каннабих, 1929). Достаточно будет сказать, что с выделением в самостоятельную дисциплину психиатрия все дальше уходила в сугубо медицинскую сферу, порывая с теми философскими основаниями, которые ей стремился придать в свое время Ф. Пинель. Многие психиатры того периода пытались вообще «вытравить» философию из сознания тех, кто так или иначе был связан с лечением психических расстройств. Древнегреческое разделение причин возникновения безумства на телесные и духовные и аналогичная точка зрения Гегеля, согласно которой «способы лечения душевных болезней делятся поэтому тоже на телесные и духовные» (Гегель, 1971, с. 189), были погребены под руинами конституционно-генетических «открытий» мозговых патологий. И если в эпоху Гиппократа философ шел рука об руку с врачом, ибо, по убеждению древнегреческого «отца медицины», для понимания и успешного лечения болезней необходимо «перенести мудрость в медицину, а медицину в мудрость» (Гиппократ, 1936, с. 111), то в XIX столетии врач потеснил философа, став, по выражению французского психиатра М. Флёри, «великим двигателем человеческой мысли» (Флёри, 1899, с. 7).

В конце XVII–начале XVIII столетия Ф. Пинель попытался вернуть философию в лоно медицины и возродить древнегреческую традицию, нарушенную инквизиторской практикой «лечения» безумцев. Психиатры же XIX в. повернулись к философии спиной. Они не только изгнали философию из медицины, но и всячески стремились очистить психиатрию от каких-либо нравственных, морально-этических оснований. Как считал известный в то время профессор Берлинского университета В. Гризингер, «нет ничего ошибочнее, ничто не опровергает так ежедневным наблюдением, как всякая попытка перенести сущность душевной болезни в область нравственности» (Гризингер, 1867, с. 12).

Всякое не медицинское воззрение на человеческое безумие рассматривалось как имеющее «самое ничтожное значение для его изучения» (там же, с. 11). Отныне исследование и лечение психических болезней стало соотноситься, как правило, с наследственно-физиологической структурой человека. Это наложило отпечаток на понимание природы человеческого безумия. Несомненно, прав был российский психолог Н. Вавулин, который, оценивая научный вклад Ф. Пинеля, в начале XX столетия писал, что «сама по себе мысль – связать психиатрию с философскими проблемами души – очень глубокая, и остается только пожалеть, что психиатрия не пошла по этому пути» (Вавулин, 1913, с. 31).

На рубеже XIX–XX столетий австрийский врач-невропатолог З. Фрейд выдвинул психоаналитическое учение о неврозах, в основе которого лежало представление о сексуальной этиологии психических заболеваний. Если психиатры старались обходить стороной щепетильные вопросы, касающи-

еся интимной сферы человеческой жизнедеятельности, лишь в редких случаях обращаясь к так называемым сексуальным перверсиям, то З. Фрейд решительно вторгся в эту запретную область. «Люди, – отмечал он, – вообще не искренни в половых вопросах. Они не обнаруживают свободно своих сексуальных переживаний, но закрывают их толстым одеялом, сотканным изо лжи, как будто в мире сексуальности всегда дурная погода. Это действительно так; солнце и ветер не благоприятствуют сексуальным переживаниям в нашем культурном мире» (Фрейд, 1912, с. 47).

Между тем, как считал З. Фрейд, именно научные исследования в этой области могут пролить истинный свет на причины возникновения психических расстройств человека, так как неудовлетворенность сексуальной жизнью, скрытые от посторонних глаз индивидуально-личностные переживания, приводящие к сумятице чувств, бессознательные влечения – все это вызывает, в конечном счете, психические срывы личности, спасающейся от скверны бытия бегством в невроз. На основании своих психоаналитических исследований и клинических данных, полученных в ходе терапевтической практики, он и пришел к выводу, согласно которому «влечения, которые мы обозначаем термином сексуального характера, в узком и широком смысле этого слова, играют необыкновенно важную и до сих пор еще никем в должной мере не выясненную роль как причины нервных и душевных заболеваний» (Фрейд, 1923, с. 29).

З. Фрейд назвал свое учение психоанализом, подчеркнув тем самым важность глубинного проникновения в тайники бессознательного, аналитического выявления скрытых мотивов поведения личности, раскрытия подлинных причин возникновения психических расстройств и последующего устранения болезненного расщепления человеческой психики. И если в начале своей исследовательской и терапевтической деятельности его усилия были сосредоточены исключительно на сексуальной этиологии неврозов, то в дальнейшем он уделил самое пристальное внимание осмыслению антагонизмов между человеком и культурой. Рассмотрение разыгрывающихся в глубинах личности конфликтов соотносилось уже не только с сексуальностью как таковой, но и с непримиримой борьбой между влечением к жизни и влечением к смерти.

З. Фрейд обратил внимание на тот факт, что научно-технические достижения не только не оказали благоприятного воздействия на развитие человеческих потенций, не только не устранили внутреннюю расщепленность и духовную надломленной личности, но, напротив, способствовали развязыванию деструктивных наклонностей человека и его агрессивных стремлений, в результате чего человеческое существо оказалось еще более несчастным, поскольку тревога и страх за свою судьбу стали постоянными спутниками индивида, который пытается спастись от кошмаров цивилизации бегством в болезнь. Невроз, согласно З. Фрейду, как раз и представляет собой своего рода монастырь, в который в прошлые столетия удалялись люди, разочаровавшиеся в жизни или оказавшиеся неспособными вынести все тяготы и невзгоды светского бытия.

Выживет ли человек в условиях набирающего темпы научно-технического прогресса, когда сама культура стала источником порождения брато-

убийственных войн? Сумеет ли человеческое существо сохранить здравый рассудок в обуздании своих деструктивных наклонностей? Не превратятся ли все люди в психически больных и не окажется ли вся человеческая цивилизация невротической?

Вот те вопросы, которые З. Фрейд ставил перед собой в последние годы жизни и на которые он не мог найти удовлетворительного ответа. Хотя кредо всей его жизни было развенчание различных иллюзий и необходимость осознания бессознательного, а основную надежду он возлагал на разум человека, тем не менее сомнения в исходе гигантской битвы между индивидом и человеческой цивилизацией не покидали основателя психоанализа. «Мне кажется, – писал он в одной из своих последних работ „Неудовлетворенность культурой“ (1930), – что вопрос судьбы рода человеческого зависит от того, удастся ли развитию культуры, и в какой мере, обуздать человеческий первичный позыв агрессии и самоуничтожения, нарушающий сосуществование людей. В этом отношении, быть может, как раз современная эпоха заслуживает особого интереса. В настоящее время люди так далеко зашли в своем господстве над силами природы, что с его помощью они легко могут уничтожить друг друга вплоть до последнего человека. Люди это знают, и отсюда – значительная доля их теперешнего беспокойства, их несчастия, их тревожных настроений. Следует, однако, надеяться, что другая из двух „небесных сил“ – вечный Эрос – сделает усилие, чтобы отстоять себя в борьбе со столь бессмертным противником. Но кто может предвидеть исход борьбы и предсказать, на чьей стороне будет победа?» (Фрейд, 1969, с. 330–331).

Хотя зарубежные врачи-психиатры не были в восторге от психоанализа и поначалу восприняли его, что называется, в штыки, тем не менее психоаналитические идеи З. Фрейда оказали влияние не только на некоторых из них, но и на зарубежную психотерапию в целом. Часть западных исследователей и практикующих психотерапевтов сконцентрировали свое внимание на анализе бессознательной мотивационной деятельности человека, особенно на тех его интимно-эмоциональных переживаниях, которые могли иметь место в раннем детстве.

Подобная установка на рассмотрение внутрисемейных отношений в детстве каждого индивида была основополагающей в психоаналитической концепции З. Фрейда о человеке и его невротизации. «Врач, – подчеркивал он, – занимающийся психоанализом взрослого невротика, раскрывающий слой за слоем психические образования, приходит, наконец, к известным предположениям о детской сексуальности, в компонентах которой он видит производительную силу для всех невротических симптомов последующей жизни» (Фрейд, 1925, с. 1).

Ряд зарубежных психотерапевтов подхватили эту фрейдовскую идею. Для них она стала тем отправным пунктом, от которого они стали отталкиваться при исследовании не только неврозов, но и других психических расстройств. Выдвинутые З. Фрейдом представления об эдиповом комплексе оказались тем центральным стержнем, вокруг которого структурировались многие идеи, касающиеся причин происхождения, природы и способов лече-

ния психических болезней. Не случайно, оценивая вклад З. Фрейда в развитие целого ряда наук, включая психиатрию, некоторые западные теоретики особо подчеркивают значимость эдипова комплекса в понимании мотивационной деятельности человека. «Эдипов комплекс, – писал по этому поводу Ф. Виттельс, – это тот локомотив, который промчал триумфальный поезд Фрейда вокруг земного шара» (Виттельс, 1925, с. 100).

Как известно, учение З. Фрейда об эдиповом комплексе основывалось на древнегреческом мифе, описанном Софоклом в трагедии «Царь Эдип», где повествуется о том, что, по воле судьбы и не зная того, Эдип убивает своего отца Лая и жениться на своей матери Иокасте. Основатель психоанализа усмотрел в этом мифе подтверждение того, что мальчик всегда испытывает инцестуозное влечение к своей матери и видит в своем отце соперника, а это ведет к внутренним конфликтам, которые способны перерасти в невроз как ребенка, так и взрослого человека. Поэтому, сталкиваясь со случаями невроза, психоаналитик должен прежде всего проникнуть в тайну детских переживаний пациента, освободить его от каких-то для него самого неясных, но мучительно терзающих душу переживаний и бессознательного чувства вины, чтобы личность смогла обрести душевное равновесие и оказалась способной к осуществлению нормальной жизнедеятельности.

Зарубежные представители различных видов психотерапии берут на вооружение данное психоаналитическое положение. Правда, часть из них сегодня не разделяют взгляды З. Фрейда на сугубо сексуальную этиологию психических расстройств в том плане, как она трактовалась в ранних его работах. Но сама идея о необходимости исследовать внутрисемейные отношения и осмысливать факты индивидуально-личностных переживаний детства находит отклик в зарубежной психотерапевтической теории и практике независимо от того, что некоторые исследователи и терапевты не разделяют выдвинутых З. Фрейдом представлений об эдиповом комплексе.

Так, американский социальный психолог и психоаналитик Э. Фромм считает, что концепция эдипова комплекса сама по себе важна, хотя З. Фрейд дал ей неправильную интерпретацию древнегреческого мифа, ибо он рассмотрел трагедию Софокла «Царь Эдип» в отрыве от софокловской трилогии. Если принять во внимание две другие части этой трилогии и рассмотреть содержание «Антигоны» и «Эдипа в Колонне», то обнаружится, «что миф может быть понят как символ не инцестуозной любви между матерью и сыном, но как восстание сына против авторитета отца в патриархальной семье; что женитьба Эдипа на Иокасте является только вторичным элементом, только одним из символов победы сына, который занимает место отца со всеми его привилегиями» (Fromm, 1957, p. 202).

В свою очередь, американский социолог Дж. Морено замечает: «Психоаналитический подход к драме Эдипа правилен, пока он рассматривает комплекс Эдипа как индивидуальную реакцию Эдипа, отражавшую всех лиц, которые его окружают. Но для того, чтобы представить полностью реальную драму Эдипа, необходим анализ взаимоотношений, приходится произвести индивидуальный анализ каждого из трех лиц: Эдипа, его отца Лая и его матери Иокасты… Взаимосвязь этих трех лиц, трения между ними, столкнове-

ния их комплексов будут реальным психосоциальным процессом их взаимоотношений…» (Морено, 1958, с. 47).

Как бы там ни было, но при всех расхождениях с классическим психоанализом З. Фрейда современная зарубежная психотерапия и психиатрия сохраняют главное – такой подход к исследованию психических болезней, в рамках которого внимание акцентируется на внутрисемейных отношениях. Не случайно семейная психотерапия занимает одно из ведущих мест в психиатрической практике. Об этом свидетельствуют, в частности, доклады и выступления зарубежных психотерапевтов и психиатров на состоявшемся в 1971 г. в Мехико V Международном конгрессе психиатров, на котором широко обсуждалась тема «Пациент и его семья и семья как пациент».

Разумеется, сама по себе семейная терапия достаточно актуальна, однако сводить всю этиологию психических расстройств личности исключительно к семейным коллизиям – значит ограничивать ракурс рассмотрения возможных причин, оказывающих существенное воздействие на специфику возникновения психосоматических и психических заболеваний. Палитра человеческих взаимоотношений намного сложнее, и она не ограничивается рамками внутрисемейных связей. Это подчас осознают зарубежные психотерапевты и психиатры, которые пытаются учесть не только семейные, но и политические, этнические, социокультурные конфликты, ведущие к душевным надломам, что, разумеется, позволяет более адекватно понимать действительные причины соответствующих драм, загоняющих порой человека в болезнь. Как замечает отечественный ученый В. Н. Мясищев, «психогенные заболевания происходят вследствие конфликтов личности с общественно обусловленной действительностью» (Психотерапия при нервных и психических заболеваниях, 1973, с. 19). Но именно внутрисемейные и межиндивидуальные связи и отношения между людьми становятся главным фокусом исследования в современной зарубежной, особенно американской, психотерапии и психиатрии. В этом плане соответствующие специалисты нередко находятся под влиянием психоаналитических идей З. Фрейда. Подобное положение не отрицается зарубежными авторами, которые, подобно профессору психиатрии Калифорнийского университета Дж. Мармора, отмечают, что «в организационной американской психиатрии психоанализ играет важную роль» (Psychoanalysis in Present-Day Psychiatry, 1969, p. 6).

В последние годы многие зарубежные исследователи пытаются представить процесс отчуждения, деперсонализации, нивелировки личности в современном обществе как акт сумасшествия и помешательства человеческого разума, неудержимый порыв неистовства и безумия человека, стремящегося обрести безграничную свободу от природных и социальных оков, но все более запутывающийся в тенетах своей свободы.

Строго говоря, подобный взгляд на человеческое безумие сложился отнюдь не сегодня и даже не несколько десятилетий тому назад. В зарубежной философии и психиатрии XIX столетия тема неистовства и безумия человеческого духа была не менее актуальной и широко дискутируемой, чем в настоящее время. Уже в тот период порабощение человека техникой, подчинение его тем могущественным силам, которые им же самим были вызваны

к жизни, разрыв с естественной природой и погружение в мир вещей, закат западной культуры и духовное обнищание личности воспринимались и рассматривались как сумасшествие, помешательство человеческого разума, возомнившего себя господином над чувственной природой и страстями, глубоко запрятанными в человеческой душе. Овладение силами природы, сознательное преобразование мира и научно-технические достижения расценивались некоторыми зарубежными исследователями как пиррова победа человека, чей помраченный разум не позволял ему узреть свое трагическое положение и никчемное бытие, во всей полноте ощущаемое лишь в минуты психических срывов и душевных надломов. При этом многие зарубежные философы и психиатры считали, что человеческое безумие не является результатом развития современной цивилизации. Как полагал известный в то время профессор судебной медицины Лондонского университета Г. Маудсли, человеческое помешательство представляет собой «просто диссонанс во вселенной, результат и доказательство недостатка гармонии между личною природой человека и природою его окружающею, которой он составляет часть» (Маудсли, 1875, с. 357). По его убеждению, сумасшествие человеческого разума рельефнее всего проявляется уже тогда, когда человек пытается осознать свою умственную деятельность, совершаемую будто бы в здоровом состоянии совершенно бессознательно. «Тот, чей мозг заставляет его осознавать свое присутствие, – писал Г. Маудсли, – болен, и мысль, сознающая себя, не есть естественная и здоровая мысль» (Маудсли, 1870, с. 25).

В начале XX столетия тема отчуждения и безумия человека получила образное отражение в художественной литературе и драматургии. Писатели, поэты, драматурги, не жалея красок, описывали процессы деградации человека, превращения личности в безвольный автомат, подчиняющийся законам вещного мира. «Все больше и больше, – с прискорбием отмечал С. Цвейг, – обезличивает обывателя техника современности, создавая из него бесцветный и однообразный тип» (Цвейг, 1932, с. 348). Все глубже, добавлял Т. Манн, происходит «опустошение души механизмами», все отчетливее наблюдается «смерть души по вине механизмов» (Манн, 1960, с. 539).

Наиболее ярко, быть может, эта тема была раскрыта в романе итальянского писателя и драматурга Луиджи Пиранделло «Вертится», где глазами оператора Серафино Губбио была высвечена картина духовного обнищания человека, показана трагическая и жалкая участь людей, на которую обрекает их научно-технический прогресс, описаны душевные муки и переживания личности, внезапно обнаруживающей, что безумство и неистовство, глубоко запрятанные под маской светской любезности, в один прекрасный момент могут перевернуть всю жизнь индивида. Серафино Губбио – оператор, прекрасный специалист, работающий на кинематографической фабрике «Космограф». Перед его взором проходят различные сцены, разыгрываются жизненные драмы, но он как бы отстранен от всего происходящего, автоматически крутит ручку своего аппарата, не выражая никаких эмоций даже в том случае, когда находится в клетке тигра, собирающегося разорвать на части снимающегося киноартиста. Находясь на своей работе, он не име-

ет права на эмоции, ибо он уже не личность, активный участник событий, а не что иное, как «рука, вертящая ручку».

Да, человек создал умные машины, выполняющие самые сложные действия и освобождающие его от тяжелого труда! Но вместе с тем он создал себе из железа и новые божества, которые превратили его в раба. Прекрасной иллюстрацией того оказывается судьба талантливого скрипача, с которым познакомился Губбио. Этот скрипач опустился на дно жизни, нигде не работает, поскольку его до глубины души потрясло то обстоятельство, что в этом мире его талант используется в угоду божеству-машине. Однажды его наняли на работу только для того, чтобы он аккомпанировал свитку пробитой бумаги, пропущенной через брюхо автомата. Не выдержав такой душевной муки, он бросает работу, клянется больше не брать в руку смычок. Единственное, на что он соглашается, так это сыграть на скрипке перед клеткой тигра. И какая это была игра! Скрипач вложил всю свою душу в исполнение концерта, точно перед ним был не тигр, а понимающая и оценивающая его игру аудитория.

Вот к чему приводит научно-технический прогресс в том мире, в котором живет Серафим Губбио! Человек оказывается лишним. Разве нельзя обойтись без него? Разве нельзя его упразднить, заменить каким-нибудь механизмом? Таково «неизбежное торжество глупости после всех гениальных усилий и изучений, затраченных на создание этих чудовищ, которым полагалось быть только орудиями и которые вместо этого невольно стали нашими господами» (Пиранделло, 1926, с. 10).

Но отчуждение человека от своей внутренней жизни и порабощение его механизмами не могут заглушить, как показывает Пиранделло, глубоко коренящихся и искусственно прикрытых страстей, неистовых вожделений, которые рано или поздно прорываются через «эластичную сетку сознания». Когда же происходит взрыв души и наружу выплескиваются ранее затаенные мысли, тайные чувства, сладострастные ощущения, то человек цепенеет перед открывшейся ему столь ужасной картиной своего безумства, составляющего сердцевину, сокровеннейшую суть его бытия. «Ужас появляется потому, что нам делается мучительно ясно, как безумие прячется и гнездится в каждом из нас, так что каждый пустяк может спустить его с цепи: стоит чуть-чуть податься зыбкой сетке теперешнего нашего сознания, и все эти много лет накапливаемые образы, отныне вдруг путаные и блуждающие; все обрывки жизни, оставшиеся для нас тайной вследствие того, что мы не могли и не хотели рассматривать ее при свете рассудка; двуличные поступки, гнусная ложь, мрачная злоба, преступления, обдуманные нами вплоть до самых мельчайших подробностей, забытые воспоминания, невысказанные желания – все это вдруг неистово, в дьявольском бешенстве вырвется и зарычит, как дикие звери» (Пиранделло, 1926, с. 157–158).

Эти литературные зарисовки сумасшествия человеческого разума, проявляющегося в трезво-рассудительных усилиях по ускорению научно-технического прогресса и в бессознательном превращении человека в жертву раболепного преклонения перед могуществом им же самим созданного мира техники, а также безумия, время от времени взрывающего человеческую ду-

шу, можно встретить и на страницах философских, психиатрических трудов. Значительно чаще они облекаются в форму научных рассуждений о здоровье и болезни человека, о нормальных и патологических формах его жизнедеятельности. Психическое здоровье и психическая болезнь, норма и патология становятся теми объектами изучения, через призму которых исследователи стремятся проникнуть в глубины человеческой души, распознать внутренний мир человека. Многие из них пытаются понять специфику современного человеческого безумия, определить ту грань, которая отделяет сумасшедшего от гения, психически больного от здорового человека. Эти проблемы привлекают к себе внимание психиатров, биологов, антропологов. Они становятся центральными для зарубежных философов, писателей, драматургов.

Что представляет собой безумие? Является ли оно нормой жизни человека или патологией? Представляет ли оно из себя такое психическое заболевание, которое, как полагал Ф. Ницше, свидетельствует о привилегии человека, по сравнению с животным миром, или относится к извращению человеческой деятельности?

Чему следует отдать предпочтение – безумству гения или смирению глупца, неистовству художника или уравновешенности ремесленника от искусства? Что более типично, нормально для человека – психическое здоровье или психическая болезнь? И, наконец, не является ли безумец, осознавший свое безумство, более нормальным, чем тот, кто считается или, по крайней мере, сам себя считает нормальным, здоровым, в то время как он явно болен?

Вот те вопросы, которые встают во всей остроте, как только ученый или писатель пытается понять и раскрыть природу безумства.

Вполне очевидно, что на эти вопросы не так-то просто ответить, поскольку «безумие» охватывает широкий круг явлений, не поддающихся однозначной оценке. «Безумие, – отмечал в свое время английский психолог Б. Гарт, – не есть определенное понятие вроде скарлатины или туберкулеза; словом „безумие" обычно обозначают разнородную группу явлений, между которыми мало общего. Мало того, границы его варьируют из века в век сообразно господствующим понятиям эпохи… лица, которых в средние века особо чтили, теперь без колебаний были бы отправлены в больницу» (Гарт, 1914, с. 161).

И это действительно так. То, что представлялось безумством в далеком прошлом, сегодня не является таковым, и, напротив, то, что в наши дни расценивается как разумное, примитивным человеком рассматривалось как верх безрассудства. Даже в настоящее время один и тот же поступок человека может рассматриваться как проявление безумства или благоразумия в зависимости от того, к какой стороны к нему подходят, каким нормативными критериями руководствуются при оценке.

Если сегодня человек найдет кошелек с 500 долларами и отдаст его потерявшему лицу, то в мире, где погоня за деньгами является основной жизненной ценностью, немногие по достоинству оценят этот честный поступок. Большинство людей не только не поймет такого «наивного благородства», но и, посмеявшись над простачком, назовет его не иначе как безумцем, сумасшедшим, дураком, не от мира сего. Если молодой человек женится на жен-

щине в возрасте, да еще с ребенком, то одни воспримут это как свидетельство искренней любви, в то время как другие сочтут его за ненормального.

Суждения о безумстве и благоразумии, нормальном и ненормальном находятся, следовательно, в тесной зависимости от принятых в том или ином обществе этических норм, моральных предписаний, социально приемлемых установок и культурных ценностей.

В современном обществе роль судьи в определении безумства и благоразумия, психического здоровья и психического заболевания чаще всего отводится психиатрам. Во многих случаях именно они выносят окончательный приговор тому, кого считать безумным, а кого – психически нормальным человеком. Причем это делается, как правило, в соответствии с устоявшимися в обществе нормами поведения человека, хотя сам диагноз (приговор) безумству, отождествляемому с психическим расстройством, преподносится от имени медицинской науки.

Оперируя психиатрическими терминами, принятой системой классификации психических расстройств, психиатры нередко усматривают безумство там, где имеет место любое отклонение от навязанного обществом образа жизни. Поэтому нередко вполне здоровый и нормальный в психическом отношении человек может быть объявлен безумцем и больным только на том основании, что его действия не совпадают с официально одобренными в обществе идейными установками. Любое отклонение от провозглашаемых государством нравственных норм, несогласие с существующим правопорядком и не поддержание статус-кво могут расцениваться как симптомы психического заболевания, как факты, подтверждающие безумие человека.

Подобная психиатрическая практика обусловлена не столько строго научным определением психических болезней, сколько идейной атмосферой, царящей в том или ином обществе. И дело не в том, что психиатрия, как заметил отечественный психиатр В. Леви, представляет собой «самую на сегодняшний день не точную из наук» (Леви, 1967, с. 327). Более существенным является то, что, не отдавая себе отчета и не признаваясь в этом, в ряде случаев психиатрия играет роль «охранителя» государства или чьих-либо частных интересов.

В том случае, когда речь идет о явных психических расстройствах, вызванных органическими поражениями мозга или какими-либо другими отклонениями физиологического порядка, медицинский диагноз вполне оправдан. Но как быть с тем, когда нежелание человека вписаться в навязанные ему извне «правила игры» и сохранить свою индивидуальность на фоне адаптированных к обществу послушных и покорных его членов, освещается психиатрическим клеймом «безумец», «психически больной»?

Кстати сказать, претензия на сугубо клинические данные в ряде случаев оказывается лишь интеллектуальной позой психиатра, независимо от того, осознает ли он это положение или нет. Как член существующего общества, он вбирает в себя вполне определенные, с детства закладываемые в него соответствующим воспитанием ценности и в рамках медицинского образования усваиваемые государственные стандарты, выход за которые оказывается весьма проблематичным. Впоследствии в профессиональной деятельности

определение безумия осуществляется на основе общепринятых в психиатрии установок, формирование которых обусловлено не только врачебным сообществом, но и той социокультурной средой, в которой он живет.

Чтобы выйти из-под гнета соответствующих установок, необходимо обладать незаурядным критическим умом и завидной смелостью, а это наблюдается далеко не у всех членов общества, включая психиатров. Поэтому даже в том случае, когда психиатр не идет на сознательное определение здорового человека психическим больным, как это может иметь место в отношении неугодных власть имущим лицам, классификация здоровый – больной, нормальный – ненормальный основывается на медицинских стандартах, сформированных под воздействием соответствующей системы образования, разделяющей ценности данного общества.

Что касается современной зарубежной психиатрии, то она, несомненно, играет вполне определенную роль в западном мире, являясь своего рода охранительницей истеблишмента. Этому в немалой степени способствует и то обстоятельство, что в своей профессиональной деятельности психиатрам приходится сталкиваться с проблемами, которые не имеют пока общепринятых решений. Трудности заключаются уже в том, что далеко не всегда можно провести четкую границу между гениальностью и безумием, психическим здоровьем и психическим заболеванием. Если психиатры и пытаются провести такую границу, то она, разумеется, условна, за исключением тех случаев, когда наблюдаются явные признака психического расстройства, связанного с повреждением коры головного мозга.

На последнее обстоятельство неоднократно обращали внимание как психиатры, на практике сталкивающиеся с подобными трудностями, так и философы, размышляющие над тайной и загадкой человеческого безумия, сумасшествия.

«Едва ли хоть один человек свободен от него настолько, – писал несколько столетий тому назад английский философ Дж. Локк, – чтобы его не считали годным более для Бедлама, чем для образованного общества, если бы он всегда, во всех случаях, рассуждал или действовал так, как он это постоянно делает в некоторых случаях. Я имею в виду здесь не то время, когда человек бывает во власти неукротимой страсти, а когда он находится в неизменном, спокойном течении свей жизни» (Локк, 1960, с. 395). В свою очередь, английский философ Д. Юм замечал, что «здоровье и болезни непрерывно сменяют друг друга у всех людей, и ни один человек не обладает исключительно и постоянно тем или другим» (Юм, 1965, с. 193). Об этом же, по сути дела, размышлял и австрийский психоаналитик З. Фрейд, который в одной из своих работ писал о том, что «граница между нормальным и так называемым болезненным психическим состоянием, с одной стороны, так условна, с другой – так трудно уловима, что каждый из нас, вероятно, не раз переходил ее в течение дня» (Фрейд, 1912, с. 127).

Объективные трудности, с которыми сталкиваются психиатры и психотерапевты при определении здоровья и болезни человека, действительно налицо. Однако некоторые исследователи и врачи делают далеко идущие выводы. Если З. Фрейд писал о том, что «все мы немного нервозны» (Фрейд, 1923,

с. 255), то отдельные зарубежные психиатры утверждают, что человек только тогда является реальным, живым человеком, когда он болен, поскольку болезнь, особенно психического, духовного свойства, – это высшее проявление человеческого духа. В этом отношении они целиком разделяют точку зрения одного из героев «Волшебной горы» Т. Манна, согласно которой человеку присуща болезнь, она-то и делает его человеком: «в той мере, в какой он болен, в той мере он и человек; гений болезни неизмеримо человечнее гения здоровья» (Манн, 1959, с. 173).

Для ряда зарубежных исследователей сумасшествие человеческого разума как раз и является наглядным подтверждением того положения, согласно которому безумие является неотъемлемым элементом развития культуры, процесса становления человека человеком. Болезнь, психическое расстройство – не исключение из правил, а нормальное состояние человека, находящегося на высшей ступени своего развития. Отсюда установка некоторых теоретиков на переосмысление понятий «норма» и «патология», на увековечивание психических болезней, которые должны восприниматься в качестве нормального явления, отвечающего сущности человека. Отсюда и точка зрения, согласно которой «будущее принадлежит болезни» (Psychological Man, 1975, p. 203).

Итак, в современной зарубежной психиатрии наблюдается довольно любопытная картина. Одни психиатры считают человеческое безумие болезнью, рассматривают любое, не вписывающееся в соответствующие нормы и стандарты общества поведение как абнормальное и на этом основании объявляют человека психически больным, что чревато серьезными социально-экономическими последствиями для самой личности, поскольку она может подлежать в этом случае насильственному заключению в психиатрическую клинику, лишиться свободы голоса, возможности распоряжаться своим имуществом и пользоваться гражданскими правами. Другие психиатры рассматривают безумие как человеческое достояние, а психическое расстройство как норму человеческого бытия, в результате чего распространение психических заболеваний в современном мире оказывается не только нормальным, но и необходимым явлением, свидетельствующим об определенном уровне развития общества.

На первый взгляд может показаться, что это совершенно разные, диаметрально противоположные точки зрения. Однако это далеко не так. Между ними имеется то общее, что непосредственным образом объединяет их между собой. Как в том, так и в другом случае речь идет, в конечном счете, о поддержании устоев современного общества не только посредством теоретического оправдания того произвола, который имеет место в постановке диагноза «психически больной», но и благодаря психиатрической практике, организационно оформленной, институционально подкрепленной и официально одобренной на государственном уровне.

Что касается стремления некоторых западных теоретиков увековечить психические болезни, представить их как подлинное благо прежде всего для самого человека, то подобный взгляд на человеческое безумие логически вытекает из специфического человеческого существования в современном мире. Действительно, чтобы не быть объявленным безумцем, человек

в современном мире должен разделять все установки и ценности существующего миропорядка. Если показателем психического здоровья индивида является его покупательная способность, обладание определенным капиталом, статусным положением в обществе, машиной, домом и массой других вещей, то здоровым, нормальным человеком будет тот, в чьем распоряжении находятся данные материальные блага. Поскольку подобный критерий нормальности и здоровья становится общепринятым в мире капитала, то для того, чтобы не прослыть в глазах окружающих безумцем, человек должен стремиться постоянно к достижению установленной номы благополучия. Причем в процессе достижения этой цели он уже может не брезговать никакими средствами. Даже если какие-то жизненные ценности внутренне претят индивиду, то он не должен обнаруживать своего неприятия перед другими, поскольку в противном случае он рискует быть назван безумцем, сумасшедшим, психически больным.

Поскольку все неистово безумствуют в погоне за золотым тельцом, подчас даже не осознавая своей болезненной страсти, то лучше присоединиться к другим людям или закрыть на данное безумство глаза, чем, будучи в полном сознании и здравом уме, выйти из игры и тем самым предстать перед окружающими изгоем, не от мира сего. Быть в мире капитала нормальным – значит неукоснительно следовать всем правилам игры современного общества. Стоит лишь на какое-то время нарушить установленные правила, как человек не только может потерять работу, общественное признание, но и оказаться в стенах психиатрической клиники в качестве психически больного. Используя выражение Б. Паскаля, «людям столь необходимо страдать безумием, что не быть безумным – значит страдать другого рода безумием» (Паскаль, 1905, с. 246).

Наиболее яркой и красочной иллюстрацией человеческого безумия в современном мире может служить пьеса уже упомянутого итальянского писателя и драматурга Пиранделло «Генрих IV». Главный герой пьесы – сумасшедший, считающий себя королем. Близкие, окружающие его люди из года в год разыгрывают карнавал, точнее маскарад, в котором все лица выдают себя за других и таким образом поддерживают игру сумасшедшего, лишь бы он пребывал в спокойном состоянии, не раздражался по пустякам, что, несомненно, должно способствовать его выздоровлению. Все сознательно идут на эту игру, в душе подсмеиваясь над незадачливым больным. В этом маскараде принимает участие и личный врач больного, наблюдающий за состоянием здоровья своего подопечного.

По ходу пьесы выясняется, что ее главный герой был некогда здоровым человеком, но лет десять–двенадцать тому назад он упал с лошади, в результате чего произошло психическое расстройство. С тех пор все обращаются с ним как с больным, прощают ему все экстравагантные выходки и вольности, которые недопустимы в светском обществе с точки зрения здорового человека.

Сюжет незамысловатый, но неожиданно вся пьеса приобретает совершенно иное звучание, как только обнаруживается, что тот, кого считают больным, на самом деле давно выздоровел, хотя и не показывает вида, и сознательно разыгрывает свое сумасшествие. Это он, всеми признанный больным, безумцем, пристально наблюдает за окружающими его людьми и всячески под-

держивает их ежегодный маскарад, превращая его не просто в забаву, а в реальность подлинного сумасшествия.

И вот однажды, не выдержав наивности и глупости окружающих его людей, герой пьесы выступил с обличительной речью, в которой обвинил участников маскарада в совершенном преступлении, так как его падение с лошади, в результате чего он стал больным, было отнюдь не случайным, а специально подстроенным кем-то из близких. Это вызвало возмущение у окружающих его людей, причем некоторые восприняли его речь как болезненный бред, которому не стоит придавать особое значение. Но аргументы «сумасшедшего» были настолько логически стройными и продуманными, а обвинения – не вызывающими сомнения, что даже лечащий врач признал своего подопечного вполне здоровым и нормальным человеком. «Я выздоровел, господа, – восклицает герой пьесы – потому что прекрасно умею изображать сумасшедшего, – и делаю это спокойно! Тем хуже для вас, если вы с таким волнением переживаете свое сумасшествие, не осознавая, не видя его!» (Пиранделло, 1932, с. 570).

В «Генрихе IV» человек разыгрывает «сознательное сумасшествие» только потому, что, будучи здоровым и видя все притворство и двуличие окружающих его людей, ему становится тошно смотреть на этот маскарад, где вместо подлинных человеческих лиц мелькают постоянные маски. Но ему становится еще тошнее при мысли, что сам он, став таким же, как все, будет вынужден разделять их глупую игру, которая зовется жизнью, и он превращается в такого же безумца, как и они. Лучше уж быть сумасшедшим в глазах других людей и сохранять при этом здравый рассудок, чем называться здоровым, нормальным человеком и не осознавать своего подлинного безумства.

Такая маскировка является довольно типичной для тех людей, кто осознает социальные болезни современного общества и не разделяет установленные в нем ценности жизни. Не обладая достаточной смелостью и не видя реальных путей изменения существующего положения вещей, человек вынужден хотя бы внешне принимать установленные правила игры. Но стоит лишь обвинить окружающих людей в безумии, как сам оказываешься еще более безумным, чем другие. Пассивный протест против общего безумия оказывается заранее обреченным на неудачу в существующем обществе, точно так же, как отдельные насильственные акты, не подкрепленные реальной программой по преобразованию этого безумного мира.

Это прекрасно показано в той же пиранделловской пьесе, когда после признания своего выздоровления главный герой был вынужден вновь убежать в свою болезнь и разыгрывать сумасшествие, ибо в порыве страстного обличения окружающих людей он нанес шпагой удар одному из них. Отныне, чтобы не быть признанным виновным и не понести соответствующее наказание, он навсегда должен стать психически больным, продолжать разыгрывать свое «сознательное сумасшествие». В данном случае пиранделловский герой использовал тот же прием, который хорошо был известен еще в Древней Греции, когда, согласно мифологии, Давиду удалось избавиться от преследования гефского царя Анхуса только благодаря тому, что он притворился сумасшедшим.

Следует отметить, что в последнее время теория и практика современной зарубежной психиатрии все чаще и чаще вызывает критику со стороны тех ученых, кто не разделяет ее установки на поддержание существующего истеблишмента. Институциональная психиатрия обвиняется в том, что при определении психического здоровья и психического заболевания, нормы и патологии она исходит из таких медицинских критериев, которые не учитывают социально-экономические, политические и культурные аспекты человеческого бытия. В то же время, руководствуясь клиническими данными и результатами психиатрических исследований, часть психиатров используют медицинскую науку в своих меркантильных целях, нередко объявляя психически больными тех, кто совершенно здоров.

Современная психиатрия обвиняется и в том, что она превратилась в одно из эффективных средств социального контроля над людьми, ибо с санкции психиатров человек может быть насильственно заключен в психиатрическую клинику только на том основании, что его поведение расходится с общепринятыми и официально одобренными нормами западного образа жизни. Так, по данным американского психиатра Т. Сцасса, примерно 90% пациентов психиатрических клиник в США составляют лица, насильственно заточенные под предлогом обнаружения у них психических расстройств (Szasz, 1973, p. 103). Подобное положение расценивается им как возрождение светской инквизиции, подобно той, которая имела место в конце Средних веков. Причем разделяемая современными психиатрами концепция психической болезни воспринимается им как аналогичная концепция колдовства. По убеждению Т. Сцасса, «точно так же, как Инквизиция была характерным злоупотреблением Христианства, так и институциональная психиатрия является характерным злоупотреблением медицины» (Szasz, 1972, p. xxv). Сегодня, поясняет американский психиатр, мы сталкиваемся с новой инквизицией, которая становится «идеологией светского спасения» или «идеологией психиатрического империализма» (там же, с. 112, 134, 141).

В связи с критикой современной зарубежной психиатрии, осуществляемой здравомыслящими исследователями, имеет смысл обратить внимание на то, что для западного мира 70-х годов весьма характерно критическое отношение к ранее признанным академическим теориям. Сегодня нет, пожалуй, ни одной научной дисциплины, установочные положения которой не подвергались бы сокрушительной критике. В условиях кризиса современной зарубежной идеологии происходит широкомасштабная переоценка ценностей, затрагивающая все отрасли научного знания. Модным течением становится так называемый социальный критицизм, представители которого обрушиваются не только на негативные стороны развития современного общества, но и отвергают его истеблишментские теории, служащие защитой и опорой существующего социального строя (см.: Лейбин, 1976).

Новые веяния обнаруживаются, в частности, в зарубежной социологии, когда предшествующие социологические теории подлежат критическому переосмыслению, а на их место выдвигаются различного рода «гуманистические концепции», акцентирующие внимание на сугубо «человеческих измерениях». Сходные процессы происходят в философии, экономике и праве, где

социальные критики подвергают разносу истеблишментские теории, оправдывающие практику современного общества. Заметное оживление в этом отношении наблюдается и в психологии. По крайней мере, многие зарубежные психологи становятся в оппозицию к предшествующим, социально одобренным академическим концепциям и, фиксируя кризис в психологии, ратуют за гуманистические подходы к анализу личности. Характерным примером может служить одна из последних работ профессора психологии Калифорнийского университета М. Смита, в которой отстаивается идея гуманизации социальной психологии и подчеркивается, что для действительного понимания психических расстройств «ярлык психической болезни не добавляет ничего» (Smith, 1974, p. 130). Аналогичное положение имеет место и в современной зарубежной психиатрии, где в последнее время не только усилилась критическая струя, но даже возникло специфическое движение, называемое антипсихиатрией, сторонники которого выступили против теории и практики истеблишментской психиатрии.

В последнее время среди зарубежных психиатров все чаще раздаются голоса о том, что понимание природы психических заболеваний не может быть ограничено сугубо клиническими исследованиями, акцентирующими внимание на естественнонаучных основах патологического поведения человека. Социологи, психологи и психиатры приходят к убеждению о необходимости выхода за узкие рамки медицины, когда ставится вопрос о выявлении подлинных причин возникновения и распространения психических расстройств, эпидемий человеческого безумия. Некоторые из них подчеркивают, что степень распространения психических болезней варьирует в зависимости от социально-экономической позиции, занимаемой тем или иным человеком. В частности, зарубежные ученые установили, что случаи психоза и шизофрении значительно чаще встречаются среди необеспеченных слоев населения, чем среди более обеспеченных.

В одном из исследований было обнаружено, что среди изучаемых пациентов психозы наблюдались у 13% больных из среды низших классов, по сравнению с 3,6% из обеспеченных слоев населения. Среди них 28% тяжелых случаев было зафиксировано у людей, находящихся на дне общества, и только 9% – на его вершине. Шизофренией страдали 45% неквалифицированных рабочих, 41,6% квалифицированных рабочих, 9,8% мелких бизнесменов и лавочников, 2,7% выходцев из довольно обеспеченных семей, 0,75% пациентов из богатых, зажиточных семей. Согласно данному исследованию, противоположная картина наблюдалась в отношении невротиков: на их долю приходилось 25% из среды необеспеченных слоев населения, по сравнению с 43% – из семей, принадлежащих к высшим кругам общества (Bastide, 1972, p. 11, 113).

Эти цифры могут, разумеется, меняться в зависимости от характера исследования. Но в данном случае важно другое – определенная зависимость психических заболеваний от социально-экономического положения человека. Это обстоятельство начинает приниматься в расчет теми зарубежными авторами, которые при рассмотрении психических расстройств личности приходят к выводу, согласно которому «психическая болезнь представля-

ется как социальная проблема» (Szasz, 1973, p. 221), а «безумие – это в сущности социальный феномен» (Bastide, 1972, p. 220). Как подчеркивает американский психиатр Г. Роузен, «сегодня имеется широко распространенное убеждение, что существует тесная зависимость между социальным окружением, в котором индивиды живут, и развитием психических болезней» (Rosen, 1969, p. 172).

Зарубежные критики современной психиатрии значительное внимание уделяют моральным, этическим проблемам личности. Многие из них считают, что при рассмотрении психического здоровья и психического заболевания психиатр должен сосредоточиться, прежде всего, на нравственных аспектах человеческого бытия. Это значит, что при исследовании природы психических нарушений, расстройств, отклонений клинические данные должны отойти на задний план, поскольку, в отличие от медицины как естественнонаучной дисциплины, психиатрия имеет дело с нравственными основаниями человеческого поведения.

Большинство критически настроенных авторов стремятся подчеркнуть не столько медицинский, сколько нравственно-этический характер новой психиатрии, которая должна прийти на смену истеблишментской психиатрической теории и практики. По их убеждению, психиатр должен иметь дело не столько с медицинской классификацией людей на нормальных и ненормальных, на психически здоровых и психически больных, сколько с проблемами самой человеческой жизни, с проблемами свободы и ответственности человека за свои деяния.

Что представляет собой человек? Для чего он живет? Что он должен сделать для того, чтобы быть свободным? В чем смысл его жизни?

Вот те вопросы, которые, по мнению некоторых критиков современной психиатрии, в частности Т. Сцасса, должны стать объектом рассмотрения психиатрической теории и практики. Главным для психиатра должны быть проблемы личностной значимости человека. Основная его цель – помочь человеку стать свободным, а не стремиться, прикрываясь авторитетом медицинской науки, заточить его в психиатрическую клинику, как это имеет место сегодня, когда «людей помещают в психиатрические больницы не потому, что они „опасны“, не потому, что они „психически больны“, но, скорее, потому, что они являются козлами отпущения в обществе, чье преследование оправдывается психиатрической пропагандой и риторикой» (Szasz, 1973, p. 119–120).

Среди зарубежных критиков истеблишментской психиатрии нет единого мнения в решении вопроса о том, каким образом можно сделать психиатрическую теорию и практику более человечной, что необходимо предпринять для того, чтобы перевести психиатрию на морально-этические основания. Нет однозначного понимания и существа психических болезней.

Придерживающиеся экзистенциальной ориентации теоретики полагают, что безумие, сумасшествие, психическая болезнь вообще – это не что иное, как попытка человека обрести сокровенную свободу, утраченную им в современном индустриальном обществе, неуклонно наращивающем свою научно-техническую мощь. Разделяющие идеи философской антрополо-

гии ученые рассматривают психические расстройства в качестве ответа человека на все более углубляющийся разрыв связей его с окружающей природой.

В последнее время на Западе зародилось и набирает силу новое движение – антипсихиатрия (см.: Штенберг, 1972, с. 1241–1245; Штенберг, 1973, с. 602–606). Называющие себя «антипсихиатрами» авторы приходят к убеждению, согласно которому психические болезни – это миф, иллюзия, разделяемые теми психиатрами, кто при помощи соответствующего психиатрического ярлыка стремится осуществить контроль и насилие над инакомыслящими.

Одним из первых, кто выступил с концепцией мифа о психической болезни, является американский психиатр Т. Сцасс (Szasz, 1961). Во многих своих работах он последовательно отстаивает мысль о том, что психическая болезнь – это не более чем метафора, своеобразный светский миф, созданный современной идеологией безумия, которая является господствующей в век научно-технического прогресса, в тот «век Безумия, где преобладающей религией стала Научная Медицина» (Szasz, 1975, p. 121). По его убеждению, описываемые сегодня в терминах психических болезней различные феномены не должны рассматриваться исключительно в медицинских категориях и соответствующих оценочных суждениях, а «могут быть рассмотрены в качестве выражения борьбы человека с проблемой, как он должен жить» (Szasz, 1973, p. 21).

Что объединяет зарубежных критиков истеблишментской психиатрической теории и практики, так это стремление привлечь внимание психиатров и общественности в целом к смысложизненным проблемам человека, к тем социальным и нравственным аспектам бытия, без учета и понимания которых невозможно постигнуть адекватным образом природу нормального и ненормального поведения личности, психического здоровья и психической болезни. И в этом они, безусловно, правы.

Действительно, истеблишментская академическая психиатрия ориентируется главным образом на частнонаучные основания психических расстройств человека и оставляет в стороне вопрос о том, что именно социальные и культурные условия его существования в обществе ведут к возникновению и распространению психических болезней. Моральная, этическая сторона нормы и патологии, психически здорового состояния и человеческого безумия оказываются вне компетентного рассмотрения, что, несомненно, негативно сказывается на терапевтической практике, поскольку успешное лечение психических болезней во многих случаях зависит не столько от психиатрических мер, сколько от социальных, нравственных «лекарств». Поэтому критический настрой части зарубежных теоретиков по отношению к истеблишментской психиатрии во многом оправдан. Их обращение к проблемам свободы, моральной ответственности, нравственной стороне жизнедеятельности человека представляется своевременным и актуальным, так как в условиях ускорения научно-технического прогресса смысложизненные проблемы человеческого бытия как никогда остро встают перед человечеством. В этом, собственно говоря, и состоит заслуга зарубежных критиков истеблишментской психиатрии.

Однако появление критических тенденций в современной психиатрии не является абсолютно новым, никогда ранее не имевшим место феноменом, как это подчас пытаются представить отдельные зарубежные исследователи. В 30–40-х годах в США, например, наблюдалась не менее острая критика теории и практики психиатрии того времени. Особенно широко были распространены критические настроения среди тех психиатров, кто придерживался неофрейдистской ориентации. В первую очередь, это относится к таким видным психоаналитикам, как К. Хорни, Г. Салливан, Э. Фромм. Именно они подвергли резкой критике зарубежную психиатрию за недооценку и игнорирование психиатрами социальных, культурных и этических причин возникновения психических расстройств личности.

К. Хорни, в частности, во многих своих работах последовательно проводила ту мысль, в соответствии с которой тенденции невротического развития личности не могут быть предметом исключительно клинического интереса. Согласно ее взглядам, понимание природы психических расстройств должно включать в себя рассмотрение проблемы культуры, морали. Неврозы человека, невротические процессы в целом необходимо исследовать с точки зрения нравственных и духовных ценностей человека. «С этой точки зрения, – замечала К. Хорни, – невротический процесс имеет все элементы подлинной человеческой трагедии» (Horney, 1950, p. 377).

В свою очередь, Г. Салливен считал, что психиатрия и мораль самым тесным образом связаны друг с другом, причем именно изучение психически больных, абнормальных и деморализованных людей является наиболее плодотворным подходом к проблемам морали (Sullivan, 1965, vol. II, p. 181).

Сходную позицию занимал и Э. Фромм. По его глубокому убеждению, психические расстройства личности возникают, как правило, от неразрешенных моральных конфликтов. Рассматривая этические аспекты человеческого бытия, в своей книге «Человек для себя» (1947) он писал: «Проблема психического здоровья и неврозов неразрывно связана с проблемой этики. Можно сказать, что каждый невроз представляет собой моральную проблему» (Fromm, 1967, p. 225–226).

В тот период не менее острой, чем в настоящее время, была и критика конформистских тенденций в психиатрии, ее приспособленчества к запросам, потребностям, идеологическим функциям общества. Если сегодня некоторые зарубежные исследователи обвиняют психиатров в том, что они используют авторитет медицинской науки в целях психиатрического контроля над людьми, то аналогичные критические соображения высказывались и ранее. Так, в 1941 г. Э. Фромм в своей многократно переиздаваемой и ставшей бестселлером книге «Бегство от свободы» отмечал, что психиатрия стала инструментом манипуляции личностью в западном мире, а психиатры используют медицинские термины для обозначения черт и типов поведения человека, не соглашающегося с установленными образцами, нормами и ценностями общества. Влияние психиатрии на личность рассматривалось Э. Фроммом как более опасное, чем даже старые формы социального контроля порабощения человека. «Раньше, – замечал он по этому поводу, – индивид знал, по крайней мере, что имелась некоторая личность или некоторая докт-

рина, которые критиковали его и против которых он мог бороться. Но кто же может бороться против „науки"?» (Fromm, 1970, p. 272).

Если современные зарубежные критики психиатрии нередко высказывают мысль о том, что возникновение и распространение психических болезней связано с патогенными условиями существования человека в данном мире, с его «шизоидной культурой» и «патогенным обществом», то эти же аргументы встречаются, по сути дела, в работах Г. Салливена и Э. Фромма. «Западный мир, – подчеркивал, в частности, Г. Салливан, – глубоко больное общество, где каждый гражданин, каждая личность больны в той степени, в какой они являются его составной частью» (Sallivan, 1965, vol. II, p. 155).

Следует заметить, что аналогичные рассуждения о недостаточном внимании психиатрии к моральным проблемам, социальным источникам психических болезней, превращении психиатрии в одно из средств защиты статус-кво имели место и в более ранний период истории. Так, в конце XIX– начале XX столетия некоторые психологи и психиатры поднимали точно такие же вопросы, что и современные критики истеблишментской психиатрии. Достаточно привести лишь несколько выдержек из различных работ того периода, чтобы убедиться в этом.

Так, французский психиатр М. Флёри в свое время писал, что «изыскания наши в области физиологии и психологии приводят к вопросам морали и представляют собой настоящую, действительную терапевтику души» (Флёри, 1899, с. 8). Весьма показательны и рассуждения английского психолога Б. Гарта, рассматривавшего причины возникновения психических болезней. «Возможно, – предсказывал он, – что полное или частичное безумие окажется не столько зависящим от внутренних дефектов индивида, сколько от условий, в которых ему приходится жить, и наши потомки придут к убеждению, что не индивида надо удалять из общества, а менять условия его жизни» (Гарт, 1914, с. 199). И совсем уж по-современному звучит вывод российского психолога Н. Вавулина, размышляющего над ролью психиатрической теории и практики в обществе. «Прямое назначение психиатров – облегчать страдания безумцев – исчезает, и психиатр, незаметно для самого себя, превращается в послушное орудие нашего общества, утилизирующего помощь врача-психиатра сплошь и рядом в своих выгодах» (Вавулин, 1913, с. 41).

Таким образом, откровения и критические аргументы современных зарубежных исследователей, выступающих против теории и практики истеблишментской психиатрии, отнюдь не новы. Другое дело, что в последнее время не только наблюдаются отдельные выпады против психиатрии, но и имеет место широко распространенное критическое отношение к официально одобренным психиатрическим догмам, концепциям, учениям. В современной зарубежной психиатрии происходит формирование новых тенденций, которые нередко объединяются в антипсихиатрическое движение.

В связи с этим имеет смысл обратить внимание на то обстоятельство, что термин «антипсихиатрия» не вполне адекватно отражает, на мой взгляд, существо тех критических умонастроений, которые присущи ряду зарубежных исследователей. Когда говорят об «антипсихиатрии», то речь идет, как правило, о своеобразной позиции авторов, согласно которой необходимо

отказаться от естественнонаучных и клинических основ психиатрической науки, сместить акцент в плоскость изучения этических проблем личности, рассматривать психическое заболевание как ярлык, метафору, используемые для поддержания психиатрической идеологии, защищающей истеблишмент. Нередко такая позиция воспринимается как категорическое отрицание и психических болезней, и проблем, связанных с психическими расстройствами личности, и психиатрии как специальной науки. В какой-то степени это связано с тем, что отдельные зарубежные теоретики выступают против произвольного толкования психических болезней и существующей психиатрии. Однако в действительности большинство критически настроенных зарубежных ученых вовсе не отрицают ни наличия психических расстройств личности, ни необходимости и значимости психиатрии как научной дисциплины. Речь идет лишь о неприемлемости существующей истеблишментской психиатрии, а не психиатрии вообще.

В самом деле, разве зарубежные критики официально одобренной психиатрической теории и практики отстраняются от решения проблем, связанных с возникновением и распространением человеческого безумия, различного рода психических нарушений, или ратуют за то, чтобы функции психиатрии в лечении психических расстройств и восстановлении психического здоровья человека были переложены на плечи других?

Разумеется, нет, за исключением, быть может, тех немногих критиков, которые отрицают все и вся. Даже в том случае, когда зарубежные теоретики неизменно подчеркивают, что психическая болезнь – не более чем миф, речь идет все же лишь о неправомерности использования психиатрических ярлыков, медицинской терминологии в качестве универсальных категорий для описания и осмысления тех проблем, которые связаны со здоровьем человека. «Когда я утверждаю, что психическая болезнь – это миф, – специально подчеркивает Т. Сцасс, – я не говорю, что не существует несчастий личности и социально отклоняющегося поведения; я говорю только то, что мы характеризуем их как болезни по своему собственному усмотрению» (Szasz, 1973, p. 23).

То, что в последнее время трактуется зарубежными психиатрами как психические болезни, должно быть переосмыслено с точки зрения реальных смысложизненных проблем человека. Именно на этом и настаивают зарубежные критики истеблишментской психиатрии. Причем большинство из них ратует за возрождение гуманистического духа, который некогда был свойственен психиатрии. Отвергаются установки на сугубо частнонаучные, медицинские основания данной дисциплины. Высказываются соображения, в соответствии с которыми психиатрия должна быть гуманистической, а не той инквизиторской, каковой она является в настоящее время в современном обществе. «Я думаю, – пишет Т. Сцасс, – для того, чтобы поставить психиатрию на солидное научное основание, необходимо заново пересмотреть ее теорию и практику в моральном и психосоциальном остове и идиоме» (Szasz, 1973, p. 110).

Подобно другим зарубежным критикам истеблишментской психиатрии, Т. Сцасс не отвергает психиатрическую практику как таковую, а не приемлет лишь то, что называет «психиатрическим рабством», «психиатрическим

фашизмом». По его собственному выражению, он «против практики психиатрического фашизма, а не против практики психиатрического гуманизма» (Szasz, 1973, p. 163). Поэтому новые тенденции в зарубежной психиатрии следует классифицировать, скорее всего, не как проявление антипсихиатрических настроений, а как типичную, характерную для многих современных ученых критическую установку по отношению к академическим учениям и истеблишментским установкам. Подобная установка органически вписывается в русло того социального критицизма, который так широко распространен сегодня в западном мире.

Критика современной психиатрии отличается остротой и обличительно-гуманистическим пафосом. Она способствует обнажению конформизма и респектабельности истеблишментской психиатрии, а также выявлению действительного положения, связанного с отстранением от морально-этических проблем человека. Другое дело, что истеблишментская психиатрия руководствуется вполне определенными ценностями, в том числе и этического порядка, но такими, которые официально одобрены современным обществом и служат поддержанию его социально-экономических и политических устоев. Поэтому вопрос заключается вовсе не в том, насколько зарубежная психиатрия учитывает или игнорирует те или иные этические установки, моральные предписания, жизненные ценности. Важно другое: какую систему ценностей она вбирает в себя, независимо от того, афишируется это или нет. Западные критики далеко не всегда учитывают данное обстоятельство, хотя вполне справедливо указывают на истеблишментскую ориентацию психиатрии и призывают к гуманизации ее теории и практики.

Призывы к возрождению гуманистической психиатрии сами по себе весьма ценны. Но о каком возрождении идет речь? Что понимается под гуманистической психиатрией? Наконец, как мыслится переход от истеблишментской психиатрии к гуманистической?

В качестве характерного примера имеет смысл рассмотреть позицию, занимаемую по этим вопросам американским психиатром Т. Сцассом. В своей критической части он всячески стремится подчеркнуть то обстоятельство, что современная психиатрия, особенно та, которая официально признана в США, является одним из светских средств защиты общества от неугодных ему лиц, будь то действительно психически больные люди или те, кого по тем или иным соображениям причисляют к таковым. Насильственная психиатрическая госпитализация стала обычной практикой лишения свободы в современном обществе. Такое положение расценивается Т. Сцассом как недопустимое, не соответствующее гуманным принципам свободы, равенства, братства. Психиатрия должна быть гуманной, а психиатры – гуманистами. Примерами подобного гуманистического духа в психиатрии являются, по мнению американского ученого, З. Фрейд и В. Райх.

Когда-то во времена З. Фрейда страдающий психическими расстройствами человек обращался за помощью к психиатру или психоаналитику. Они заключали между собой добровольное соглашение (контракт), согласно которому пациент оплачивал свое лечение, а психиатр или психоаналитик помогал ему обрести утраченное им психическое здоровье. Это соглашение

могло быть расторгнуто в любую минуту по желанию пациента, и поэтому ни о каком посягательстве на свободу человека не могло быть и речи. Такую психиатрию Т. Сцасс называет «контрактной», в отличие от современной институциональной, истеблишментской. К подобному возрождению гуманистической психиатрии и призывает американский ученый и психиатр.

Предполагается, что в этом случае общество уже не сможет осуществлять насилие над человеком. Задача же психиатра должна сводиться к тому, чтобы, не навязывая пациенту никаких ценностей и ориентаций, освободить его от болезненных ощущений, вылечить от психической болезни. При этом психиатр должен руководствоваться гуманными этическими принципами, которые могут быть сведены к следующему:

– «Вы не несете ответственность за физическое и психическое здоровье пациента»;
– «Такая ответственность возлагается на самого пациента»;
– «Вы не несете ответственность и за его поведение»;
– «Пациент сам несет ответственность за свое поведение»;
– «Вы несете ответственность только за свое собственное поведение»;
– «Будьте честными перед самим собой и критическими по отношению как к своим поступкам, так и к стандартам поведения в данном обществе!».

Таков общий смысл и этическая сторона гуманистической или, как называет ее Т. Сцасс, «контрактной», «автономной» психиатрии, которая должна прийти на смену психиатрии инквизиторской, истеблишментской.

Как известно, в 20-х годах XX столетия среди зарубежных психиатров развернулась дискуссия по ряду серьезных вопросов. Достаточно ли при лечении психических больных ограничиваться психоанализом, в широком смысле этого слова, или необходим еще так называемый психосинтез? Должен ли врач быть только наблюдателем и аналитиком, или он должен стать активным участником терапевтического процесса? Может ли сам пациент завершить свое лечение, или врач обязан привнести в его сознание определенные жизненные ценности?

З. Фрейд, например, считал, что никакая активность врача по отношению к пациенту недопустима, за исключением предотвращения преждевременного удовлетворения больным своих влечений и желаний. «Мы, – подчеркивал он, – решительно отказались от того, чтобы сделать нашей собственностью пациента, который, ища помощи, отдается в наши руки; чтобы создавать его судьбу, навязывать ему наши идеалы и в высокомерии творца создавать его по нашему образу и подобию, который должен быть объектом нашего восхищения» (Фрейд, 1923, с. 129).

Такова была позиция З. Фрейда в этом вопросе, воспроизводящая, фактически, психиатрические идеи XIX в., согласно которым психиатрическое лечение должно быть только восстановлением прежнего здорового состояния человека, которым он ранее обладал. «Единственная цель здесь, – писал в свое время В. Гризингер, – есть восстановление прежнего, старого здорового Я, все равно, было ли оно украшено разными добродетелями, или помрачено разными недостатками» (Гризингер, 1867).

Именно к подобной ориентации психиатрии и призывает Т. Сцасс, настаивая на добровольных, а не принудительных отношениях между психиатром и больным, на отстраненных, ненавязчивых действиях врача.

Представляется, что такая психиатрическая позиция не лишена оснований. Она, несомненно, приемлема в том случае, когда психические расстройства личности обусловлены физиологическими нарушениями, дефектами коры головного мозга, независимо от того, имелись ли они от рождения или представляют собой результат какого-либо физического воздействия.

Но как быть с теми психическими заболеваниями, которые возникли в результате крушения жизненных ценностей, связаны с утратой ранее сложившихся установок и ориентаций, сопряжены с разочарованием в ком-то или в чем-то, с неспособностью разрешить мучительные вопросы и проблемы, встающие перед человеком во всей своей остроте? Может ли психиатр занять отстраненную позицию в том случае, когда психическое расстройство является результатом конфликта личности с социальной действительностью?

Очевидно, что ориентация психиатра на отстраненность и невмешательство в жизненные ценности больного далеко не всегда будет способствовать восстановлению психического здоровья человека. Ведь нередко психиатру приходится иметь дело не только с восстановлением чего-то утраченного (быть может, этого «чего-то» у данной личности как раз никогда и не было), но и с переоценкой жизненных установок и идеалов. Отстаивать позицию отстраненности психиатра от бытия пациента в мире – значит сводить психиатрию исключительно к медицинской дисциплине, ограничивающейся клиническим изучением психических болезней и клинической практикой лечения. Но ведь против этого как раз и выступают зарубежные критики истеблишментской психиатрии. Получается своего рода замкнутый круг.

Однако этот круг не столь уж замкнут, как это может показаться на первый взгляд. Дело в том, что позиция невмешательства в судьбу пациента вытекает из неприемлемости психиатрической практики подводить под категорию больных тех людей, которые вполне здоровы, но в силу своих убеждений не разделяют навязанные извне нормы поведения и ценности жизни. Психиатрическое лечение и воспитание в этом случае заключается в том, чтобы устранить критический дух из наиболее строптивых членов существующего общества. Зарубежные критики истеблишментской психиатрии выступают против подобной бесчеловечной практики «промывания мозгов». И в этом они, безусловно, правы. Однако, отвергая инквизиторскую психиатрическую практику, они одновременно «отсекают» и воспитательные функции психиатрии.

Для Т. Сцасса, как и для многих других зарубежных критиков, психиатр – это аналитик, диагностик, отстраненный целитель душевных расстройств, но ни в коем случае не воспитатель. Но при всем своем желании быть за пределами воспитательной системы психиатр не может не нести в себе воспитательный заряд.

Что значит для психиатра быть ответственным за свое поведение? Предполагается, что он должен неукоснительно соблюдать гуманистические этические нормы по отношению к больному, т. е. быть, как говорится, прежде

всего, Человеком. Но уже в этом отношении психиатра к больному заложено огромнейшее воспитательное значение, способствующее успешному лечению психического заболевания. Следовательно, психиатрия, как и любой вид психотерапии, с необходимостью включает в себя воспитательные функции.

Не случайно З. Фрейд, например, считал, что психоаналитическое лечение является своего рода «довоспитанием». Или, как справедливо заметил отечественный ученый В. Н. Мясищев, «психиатрия представляет собой пограничную зону, в которой сочетается лечение, восстановление и воспитание человека» (Психотерапия, 1973, с. 16).

Таким образом, основная проблема состоит не в том, чтобы занять пассивную позицию при лечении больного. Вопрос заключается в другом, а именно в том, какой системы ценностей придерживается психиатр и каким должно быть воспитание пациента.

Зарубежные критики истеблишментской психиатрии выступают за гуманистические нормы и ценности человеческого бытия. Но что означает понятие «гуманистические нормы»?

Если бы в обществе людоедов примитивный человек, страдающий комплексом неприятия сырого человеческого мяса, обратился бы к психиатру или, точнее, к тому лицу, которое выполняло в то время аналогичные функции, с просьбой избавить его от этого комплекса, то в процессе лечения такого пациента ему бы пришлось внушать мысль, что не есть врагов – это антигуманно, бесчеловечно, неэтично. Это ведь тоже был бы по-своему понятый гуманизм, олицетворяющий собой нравы общества людоедов.

Возникает и такой вопрос. Гуманистические этические нормы с точки зрения кого – отдельного человека или общества в целом?

Если человека, способного в период неистовства причинить материальный ущерб, помещают в психиатрическую клинику, то это может быть расценено им самим как бесчеловечный акт насильственного вмешательства в его личную жизнь, поскольку человек, не осознающий своего неистовства, непременно будет утверждать, что он здоров и никто не имеет права посягать на его свободу. Но, с точки зрения общества, помещение такого человека в клинику может рассматриваться как высшее проявление гуманности, так как окружающие его люди избавляются от возможной опасности, а он сам подлежит лечению, благодаря чему через какое-то время он может стать полноценным членом общества. Вопрос о гуманности перерастает, следовательно, в проблему соотношения между личностью и обществом, индивидуально-личностными и общественными идеалами.

Справедливо негодуя по поводу насильственной психиатрической госпитализации тех психических больных, которые в действительности не являются таковыми, и выступая против истеблишментской психиатрии, зарубежные критики отстаивают интересы отдельной личности. Гуманистическая, автономная, контрактная психиатрия как раз ориентирована на индивида, который по своему собственному усмотрению может обращаться за помощью к психиатру, проходить соответствующий курс лечения и прекращать его. Такую позицию вполне можно понять, поскольку зарубежные критики обеспокоены тем положением человека в западном мире, когда «в рамках со-

временной психиатрической идеологии невозможно заранее быть уверенным, что личность не является психически больной» (Szasz, 1973, p. 74).

По замыслу критиков, «контрактная» психиатрия должна ограждать человека от посягательств на его свободу со стороны общества. По отношению к тем, на кого навешивается ярлык «психически больной», такая психиатрия приемлема. Но как быть с действительно психически больными, которые не осознают своей болезни и всячески стремятся подчеркнуть, что они здоровые, нормальные люди? Ведь такие лица, представляющие потенциальную угрозу для окружающих, сами никогда не обратятся к психиатру. Здесь уже необходимо вмешательство общества. «Контрактная» психиатрия оказывается проблематичной в данных обстоятельствах.

Зарубежные критики оставляют этот вопрос в стороне, поскольку для них главное – свобода индивида и, прежде всего, свобода от общества. Но жить в обществе и быть свободным от его жизненных ценностей, социально-экономических связей, этических норм поведения невозможно. Человек свободен не вследствие негативной тенденции избегать того или иного, а вследствие позитивного настроя проявлять свою индивидуальность.

Быть свободным – значит обнаруживать, проявлять свою индивидуальность именно в обществе, а не вне его. Поэтому предлагаемая зарубежными критиками «контрактная» психиатрия едва ли способна помочь человеку обрести свободу, выразить до конца свою индивидуальность, раскрыть все свои природные задатки и дарования, если сохраняются в обществе соответствующие, по сути дела, антигуманные представления о жизненных стандартах, нормах поведения, психическом здоровье и психических болезнях.

Зарубежная гуманистическая психотерапия не снимает с повестки дня реальные проблемы, касающиеся существа противоречий между личностью и обществом в современном мире. Нерешенными оказываются и вопросы, обусловленные неопределенностью толкования гуманистических ценностей, природы психических заболеваний в индустриальной цивилизации. Зарубежные критики лишь обнажают те кризисные процессы, которые наблюдаются сегодня в психиатрии, что само по себе является, разумеется, весьма значимым для переосмысления происходящих в мире изменений.

Для критически настроенных зарубежных ученых становится все очевиднее, что истеблишментская теория и практика психиатрии не только не способны разрешить проблемы, связанные с возникновением и широким распространением психических болезней и человеческого безумия в существующем обществе, но и нередко ведут к оправданию и увековечиванию психических расстройств человека. Многие из них приходят к убеждению, что такое положение больше недопустимо, ибо личность в современном обществе подвергается жесточайшему «психиатрическому рабству», а процессы деперсонализации и отчуждения и деперсонализации идут все глубже.

Где же выход из сложившейся бесчеловечной ситуации?

Зарубежные теоретики предлагают низвергнуть истеблишментскую психиатрию и заменить ее гуманистической, которая, по их убеждению, должна принести освобождение человеку. В этом случае психиатр предстает в качестве чародея, не только исцеляющего душевные недуги, психические срывы,

человеческое безумие, но и разрешающего всевозможные проблемы, с которыми приходится иметь дело индивиду в современном мире. На психиатрию и психиатров возлагаются, таким образом, все надежды по устранению конфликтов между личностью и обществом.

Но можно ли рассматривать психиатрию как панацею от тех душевных недугов и проявлений человеческого безумия, которые порождены социальными болезнями современного общества? Способны ли и могут ли психиатры разрешить жизненно важные проблемы, лежащие в основе психических срывов современного человека?

Разумеется, психотерапия как таковая может и должна способствовать восстановлению здоровья человека, а психиатры и психотерапевты – оказывать необходимую помощь в реабилитации психически больных. Использование современных достижений науки и техники в здравоохранении, несомненно, повышает эффективность профилактических мер по предупреждению возникновения и распространения болезней, в том числе и психического характера. Однако, как справедливо подчеркивают некоторые ученые, реабилитация психически больных «охватывает нечто большее, чем сугубо медицинские мероприятия, проводимые под руководством психиатра». Она требует «участия специалистов по восстановительной терапии, психологов, социальных работников и т. д.» (Психиатрическая больничная помощь, 1969, с. 2).

Но наиболее важным и существенным является то, что проблемы психических заболеваний, душевных расстройств и человеческого безумия в современном мире не могут быть сняты благодаря проведению одних только психиатрических реформ. Даже возможность возрождения гуманистической психиатрии выглядит весьма проблематичной, если в современном обществе остаются превалирующими те ценности жизни, которые как раз и способствуют отчуждению и дегуманизации человека.

Сама по себе психиатрия не способна решить все конфликты и противоречия, служащие источником распространения психических заболеваний и человеческого безумия в современном мире. Как верно отмечал в свое время И. Кант, «в общественном [bürgerliche] устройстве коренятся, собственно говоря, ферменты всех этих недугов, если и не вызывающих их, то все же служащих для их поддержания и усиления» (Кант, 1964, с. 239).

Литература

Авербух Е. С., Телешевская М. Э. Неврозы и неврозоподобные состояния в позднем возрасте. Л., 1976.
Александровский Ю. А. Человек побеждает безумие. Записки психиатра. М., 1968.
Антология мировой философии. Т. 1. М., 1969.
Аристотель. Поэтика. М., 1957.
Блинов Г. История болезни № 689. Записки врача-психиатра. М., 1974.
Бумке О. Культура и вырождение. М., 1926.
Бутковский П. Душевные болезни. СПб., 1834.

Вавулин Н. Безумие, его смысл и ценность. Психологические очерки. СПб., 1913.
Виттельс Ф. Фрейд. Его личность, учение и школа. Л., 1925.
Гарт Б. Психология помешательства. М., 1914.
Гегель. Работы разных лет. Т. 1. М., 1970.
Гиппократ. Избранные книги. М., 1936.
Гоббс Т. Избранные произведения. В 2 т. Т. 2. М., 1956.
Гризингер В. Душевные болезни. СПб., 1867.
Дюркгейм Э. Самоубийство. Социологический этюд. СПб., 1912.
Каннабих Ю. В. История психиатрии. Л., 1929.
Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 2. М., 1964.
Кон И. С. Научно-техническая революция и проблемы межличностного общения // Идеологические проблемы научно-технической революции. М., 1974.
Крюи Поль. Борьба с безумием. М., 1960.
Леви В. Охота за мыслью. Заметки психиатра. М., 1967.
Лейбин В. М. Философия социального критицизма в США. М., 1976.
Локк Дж. Избранные философские произведения. Т. I. М., 1960.
Манн Т. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 4. М., 1959.
Манн Т. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 9. М., 1960.
Маудсли Г. Ответственность при душевных болезнях. СПб., 1875.
Маудсли Г. Физиология и патология души. СПб., 1870.
Морено Дж. Социометрия. М., 1958.
Научно-техническая революция, общество, медицина. М., 1973.
Паскаль Б. Мысли. М., 1905.
Петленко В. П. Философские вопросы теории патологии. Кн. 2. Л., 1971.
Пинель Ф. Медико-философское учение о душевных болезнях. СПб., 1899.
Пиранделло Л. Вертится. Л., 1926.
Пиранделло Л. Обнаженные маски. М.–Л., 1932.
Платон. Сочинения. В 3 т. Т. 2. М., 1970.
Психиатрическая больничная помощь и восстановительная терапия. Копенгаген, 1969.
Психотерапия при нервных и психических заболеваниях. М., 1973.
Руссо Ж.-Ж. Избранные сочинения. В 3 т. Т. 1. М., 1961.
Социальная психология личности / Под ред. А. А. Бодалева. Л., 1974.
Тоффлер О. Столкновение с будущим // Иностранная литература. 1972. № 3.
Флёри М. Патология души. СПб., 1899.
Фрейд З. Бред и сны в «Градиве» В. Иенсена. Одесса, 1912.
Фрейд З. Избранное. Т. 1. Лондон, 1969.
Фрейд З. Лекции по введению в психоанализ. Т. 1. М., 1923.
Фрейд З. Методика и техника психоанализа. М., 1923.
Фрейд З. О психоанализе. М., 1912.
Фрейд З. Психоанализ детских неврозов. М., 1925.
Фрейд З. Психопатология обыденной жизни. М., 1923.
Цвейг С. Собрание сочинений. Т. XI. М., 1932.
Хмелевский И. К. Цивилизация и неврозы. Одесса, 1899.

Штернберг Э. Я. О некоторых «крайних» течениях в современной зарубежной социальной психиатрии (Антипсихиатрические тенденции) // Журнал невропатологии и психиатрии им. С. С. Корсакова. 1972. Т. XXII. Вып. 8.
Штернберг Э. Я. О некоторых разновидностях современного антипсихиатрического движения // Журнал невропатологии и психиатрии им. С. С. Корсакова. 1973. Т. LXXIII. Вып. 4.
Юм Д. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1965.
Alhogol Crash. Washington, 1975.
Bastide R. The Sociology of Mental Disorder. London, 1972.
Drugs and Youth. The Challenge of Today / Ed. by E. Harms. N. Y., 1973.
Grinspoon L., Hedblom P. The Speed Culture. Amphetamine Use and Abuse in America. Cambridge, 1975.
Fromm E. The Forgotten Language. An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Talers and Myth. N. Y., 1957.
Fromm E. Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics. N. Y., 1967.
Fromm E. Escape from Freedom. N. Y., 1970.
Horney K. Neurosis and Human Growth. The Struggle Toward Self-Realization. N. Y. 1950.
Hunt L. Drug Incidence Analysis. Washington, 1974.
Yablonsky L. Robopaths. N. Y., 1972.
Millon T., Millon R. Abnormal Behavior and Personality. A Biosocial Learning Approach. Philadelphia, 1974.
Nathan P., Harris S. Psychopathology and Society. N. Y., 1975.
New Dimensions in Psychiatry. A World View / Ed. by S. Arieti, G. Chrzanowski. N. Y., 1975.
Psychoanalysis in Present-Day Psychiatry / Ed. by J. Galdston. N. Y., 1969.
Psychological Man / Ed. by R. Boyers. N. Y., 1975.
Rosen G. Madness in Society. Chapters in the Historical Sociology of Mental Illnes. N. Y., 1969.
Rosenhan D. On Deing Sane in Insane Places // Science. 1973. V. 179. № 1.
Smith M. Humanizing Social Psychology. San Francisco, 1974.
Sullivan H. S. The Interpersonal Theory of Psychiatry // The Collected Works of Harry Stack Sullivan. V. 1. N. Y., 1965.
Sullivan H. S. The Fussion of Psychiatry and Social Science // The Collected Works of Harry Stack Sullivan. V. II. N. Y., 1965.
Stress and Anxiety. V. 3 / Ed. by J. Sarason, Ch. Spielberger. N. Y., 1976.
Szasz Th. Ceremonial Chemistry. The Ritual Persecution of Drugs, Addicts and Pushers. London, 1975.
Szasz Th. Ideology and Insanity. London, 1973.
Szasz Th. The Manufacture of Madness. A Comparative Study of the Inquisition and the Mental Health Movement. London, 1972.
The Neurosis of Our Time: Acting Out / Ed. by D. S. Milman and G. D. Goldman. Spriengfield, 1973.
Worsnop R. Sexual Revolution. Myth or Reality // Editorial Research Reports. 1970. V. 1. № 13.

1975

ОЧЕРК О ФРЕЙДОВСКОМ ПСИХОНАЛИЗЕ

Интерес к теоретическому наследию основателя психоанализа и к самой фигуре Фрейда весьма значителен на Западе. Каждый западный теоретик, обращающийся к Фрейду, стремится не только выразить свое отношение к психоанализу, но и дать «единственно верную», с его точки зрения, интерпретацию психоаналитических теорий. Наглядной иллюстрацией этого может служить книга американского психиатра Сэмюэля Кана, написанная, по его собственным словам, с целью «прояснить» некоторые идеи Фрейда. Однако в работе нет систематического рассмотрения психоаналитических концепций; она представляет собой серию фрагментарных, не связанных логически очерков.

С. Кан указывает, что на формирование концепций Фрейда оказали влияние такие ученые, как Шарко, Брейер, Брюкке, Гельмгольц, Дарвин и другие. Научные интересы основателя психоанализа объясняются С. Каном в полном соответствии с учением Фрейда о предопределяющей роли ранних лет жизни ребенка в последующей жизнедеятельности человека, о специфических отношениях между ребенком и родителями. Он полагает, что Фрейд был «загипнотизирован» своей матерью, которая с нежностью и любовью относилась к сыну. В свою очередь, любовь и восхищение своей матерью будто бы обусловили как неврозы, так и гениальность Фрейда. Более того, С. Кан пишет, что семейное окружение, взаимоотношение маленького Фрейда с матерью «помогли ему открыть эдипов комплекс» (Kahn, 1976, p. 123).

Автор подчеркивает, что Фрейд трактовал сексуальность в широком и узком смысле слова. С. Кан подмечает, что Фрейда нередко рассматривают как пансексуалиста. В действительности же, говорится в книге, «Фрейд никогда не был ни пансексуалистом, ни антисексуалистом» (там же, с. 47). Он пытался по-своему объяснить ранние стадии сексуального развития детей, соотнося их с поведением взрослого человека и с неврозами личности. При этом основатель психоанализа, как утверждает автор, не рассматривал жизнедеятельность индивида исключительно через призму генитальности и не отстаивал идею свободного проявления сексуальности, как это подчас приписывается Фрейду. Для него было более важным показать, как подавление инстинктивных влечений человека, психические травмы и различные фрустрации в ранние годы жизни влияют на последующее развитие личности. Фрейд сделал предметом своего исследования бессознательное психи-

ческое, которое до него далеко не всегда принималось в расчет. Считалось, например, что причиной психических расстройств человека является вселение в его душу дьявола, сговор с ним. «Только благодаря Фрейду, – заявляет автор, – люди начали понимать, что имеется бессознательное, а не дьявол и что плохое поведение – это болезнь» (там же, с. 3).

Конечно, не Фрейду принадлежит открытие бессознательного, ибо об этом уже говорили многие мыслители прошлого, начиная с древнегреческих философов. Но то были, скорее, философские догадки, метафизические спекуляции; основатель же психоанализа пытался дать научное объяснение бессознательному, показать, как оно функционирует в человеческой психике и воздействует на поведение индивида. В этом смысле, пишет С. Кан, «Фрейд действительно был „атомной бомбой“ в психологии» (там же, с. 51). Именно на бессознательном психическом базируются все психоаналитические концепции Фрейда, включая его тройственное деление личности на Оно, Я и Сверх-Я, постулат о непримиримом конфликте между индивидом и культурой, теории эдипова комплекса, сублимации влечений человека в социально приемлемой форме, будь то искусство, религия, наука.

С. Кан, безусловно, прав в том, что ядром психоанализа Фрейда является признание и исследование такой сферы человеческой психики, как бессознательное. Справедливы его замечания и относительно превратного истолкования некоторыми западными теоретиками фрейдовских идей. В частности, он верно фиксирует те искажения в трактовке фрейдовских концепций, которые возникают из неправильного перевода и понимания психоаналитических терминов «Lust», «Trieb» и других. Однако многие его соображения по этому поводу сопровождаются или поверхностной характеристикой фрейдовского психоанализа без подробного освещения специфики психоаналитических концепций, или такими интерпретациями идей Фрейда, которые никак нельзя признать удовлетворительными, отражающими существо психоаналитических теорий. С. Кан много внимания уделяет рассмотрению фрейдовского эдипова комплекса, считая, что исторически эдипов комплекс верен и что имеются соответствующие отношения между историей человечества и эдиповой ситуацией, но он не дает обстоятельного анализа данной фрейдовской концепции.

Как известно, концепция эдипова комплекса вызвала существенные возражения у ученых многих стран, в том числе и у западных. Этнографы обнаружили, что психоаналитические гипотезы об извечном соперничестве между сыном и отцом по отношению к своей матери не находят подтверждения, например, в непатриархальных культурах. С критикой этой гипотезы выступил Б. Малиновский, в частности подчеркнувший, что эдипов комплекс не является универсальным и что он имеет не биологический, а социальный источник. Имелись и иные точки зрения на этот счет. А. Парсон, например, говорит о существовании специфического «семейного комплекса», отличного и от фрейдовской интерпретации эдипова комплекса и от трактовки взаимоотношений в семье, выдвинутой Б. Малиновским. Одним словом, проблема эдипова комплекса стала предметом дискуссий и в западной литературе. Автор же рецензируемой книги, по сути дела, отстраняется от содержательного

рассмотрения данной проблемы. Вместе этого он выдвигает новую гипотезу, согласно которой эдипов комплекс в определенной степени свойствен каждому человеку и существует «позитивный комплекс», при котором наблюдается эмоциональная взаимопривязанность ребенка и родителей, и «негативный комплекс» – проявление отвращения и ненависти ребенка по отношению к родителю противоположного пола. При этом С. Кан не дает какого-нибудь содержательного пласта, который бы не был произведен З. Фрейдом.

Хотелось бы обратить внимание и еще на один момент. С. Кан неправильно, на наш взгляд, интерпретирует воззрения Фрейда на религию. Он утверждает, что Фрейд был религиозным человеком. Правда, автор признает, что основатель психоанализа выступал против догматического толкования религии и против так называемого «персонифицированного бога», наделенного свойствами человеческого существа. Однако реальное положение вещей было таково, что «Фрейд был даже более религиозным, чем большинство из нас», что Фрейд «верил в религию», «верил в бога» (там же, с. 77–76, 80, 143).

Следует подчеркнуть, что подобная позиция С. Кана не отражает существа взглядов Фрейда на религию. Известно, что основатель психоанализа рассматривал религию как иллюзию, которая должна быть изжита из сознания людей. Причем Фрейд совершенно недвусмысленно заявил о своей антирелигиозной установке, подвергнув критике как религиозные учения прошлого, так и сам институт религии. «Если, – писал он, – религия не сумела дать людям счастья, сделать их более пригодными для культуры и нравственности, то возникает вопрос, не переоцениваем ли мы ее необходимость для человечества и правильно ли мы поступаем, основывая на ней наши культурные требования?» (Фрейд, 1930, с. 41). И, отвечая на этот вопрос, Фрейд констатировал, что религия противоречит разуму и человеческому опыту.

С. Кан произвольно истолковывает взгляды на религию создателя психоанализа, приписывая несвойственную ему позицию. Это обусловлено тем, что автор сам имеет религиозные убеждения: религия, по его словам, «поддерживает человеческую цивилизацию», и невозможно упразднить все религии, ибо в этом случае «цивилизация придет в упадок» (Kahn, 1976, p. 76). Поэтому можно понять, почему С. Кану хотелось бы видеть Фрейда религиозным человеком, отстаивающим институт религии. Но истина заключается в том, что основатель психоанализа решительно выступал против религии (это, кстати сказать, не могли простить ему те, кто, подобно К. Г. Юнгу, первоначально разделял принципы и установки классического психоанализа).

Несомненный интерес представляют размышления автора рецензируемой книги о соотношении между психоанализом Фрейда и другими психоаналитическими школами, получившими распространение на Западе. В ряде очерков С. Кана сравниваются психоаналитические концепции Фрейда с теориями Юнга, Адлера, Ранка, Хорни, Фромма, Салливана. Во всех случаях это сравнение оказывается не в пользу последователей Фрейда. Адлера он считает человеком, совершенно не понявшим психоаналитических идей и выдвинувшим сомнительные концепции «компенсации», «сверхкомпенсации» и «стремления к власти». Юнг рассматривается как «самый ярый противник» Фрейда, не только не внесший ничего позитивного в развитие психоанали-

тических теорий, но, наоборот, высказавший догматические идеи, теологические и метафизические спекуляции. Ранк, полагавший, что неврозы обусловлены так называемой «травмой рождения», не дал, по мнению автора, ничего плодотворного для психоанализа, поскольку «теория травмы рождения не представляет какой-либо ценности» (там же, с. 64). Хорни, подвергшая критике взгляды Фрейда на сексуальность и сделавшая акцент не на биологические, а на культурные и социальные детерминанты человеческого поведения, в конечном счете, пишет автор, «противоречит сама себе, принимая некоторые биологические условия» (там же, с. 65). Фромм, обратившийся к рассмотрению социально-экономического бытия человека и посвятивший этой проблематике значительное число работ, говорится в книге, «не знает бессознательного», его исследования не являются фундаментальными, а его философские рассуждения не имеют практической ценности для психотерапии (там же, с. 66). Салливан, отмечает С. Кан, внес значительный вклад в разработку проблем шизофрении: благодаря ему и Шилдеру стала признаваться «реальная ценность психиатрии и динамической психологии для нормальных людей». Однако, когда он отошел от исследования личности и сместил свои интересы в плоскость общественных явлений, его работы, утверждает автор, утратили значимость и весомость (там же, с. 67–69).

С. Кан рассматривает и другую ветвь в западной психологии – школу гештальтистов, к которой причисляет (на наш взгляд, необоснованно) К. Левина. Как известно, Левин попытался описать поведение человека в терминах «пола», «жизненного пространства». Согласно его теории «поля», мотивация человека зависит не столько от прошлого опыта детских лет жизни, сколько от окружающей среды. Поведение для Левина – это результат взаимодействия между человеком и окружающей средой, в которой он обитает. Такой взгляд на мотивацию человеческого поведения был антитезой фрейдовскому подходу к изучению личности или, по крайней мере, претензией на это. С. Кан не рассматривает подробно теоретические концепции Левина, однако, противопоставив их психоаналитическим теориям Фрейда, считает, что теория «поля» страдает очевидной слабостью (там же, с. 106). Вместе с тем он отмечает, что данная теория была воспринята некоторыми психологами как приемлемая корректива к психоаналитическим идеям об «исключительной обусловленности» поведения человека его инфантильной мотивацией.

Альтернативой психоанализу, утверждается в работе, выступила и так называемая «персоналистская» школа, представленная У. Штереном, Г. Оллпортом и другими. В книге внимание акцентируется на персоналистской психологии Оллпорта, учитывающей не столько общие мотивы поведения человека, как это делал Фрейд, сколько уникальную мотивировку отдельной личности. Для Оллпорта связь между взрослым человеком и ребенком является исторической, а не функциональной, как характеризует ее психоанализ. С. Кан солидаризируется в этом вопросе с Оллпортом, считая в то же время, что персоналистская психология имеет серьезный логический просчет – она недооценивает трансформацию инфантильных мотивов в поведении взрослых людей. Рассмотрев данные направления в западной психологии, автор приходит к следующему выводу: психоанализ, представленный

Фрейдом, гештальтпсихология в лице Левина и персоналистская психология Оллпорта органически вписываются в динамическую психологию и, несмотря на попытку противостоять друг другу, имеют много общего между собой. Различия между ними, относящиеся только к рассмотрению какого-то одного аспекта человеческого поведения, не свидетельствуют о несовместимости их основополагающих принципов исследования личности (там же, с. 110–110).

Автор рецензируемой книги – психиатр, разделяющий психоаналитические установки. Отсюда та тенденциозность, которая весьма отчетливо прослеживается в очерках о фрейдовском психоанализе. В этом отношении многие суждения С. Кана заслуживают серьезной критики. Вместе с тем нам представляется, что знакомство философов, психологов, психиатров с данной книгой будет полезным, ибо в ней отражена теоретическая полемика представителей различных школ в западной психологии. Кроме того, вольно или невольно у авторов книги звучит вполне определенный рефрен: в последнее время многие зарубежные ученые стали скептически относится к практикующим психологическим новациям.

Литература

Фрейд З. Будущность одной иллюзии. М.–Л., 1930.
Kahn S. Essays in Freudian Psychoanalysis. N. Y., 1976.

1977

ИЗ ИСТОРИИ ИНДИВИДУАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ

История становления и развития индивидуальной психологии в определенной степени освещена в исследовательской литературе. Известно, в частности, что Альфред Адлер (1870–1937) первоначально разделял идеи и методологические установки классического психоанализа и являлся одним из наиболее активных членов Венского психоаналитического общества, возглавляемого Зигмундом Фрейдом (1856–1939). Однако со временем он разошелся с основоположником психоанализа по ряду теоретических и клинических вопросов. Расхождения с Фрейдом приобрели столь острый характер, что после обсуждения идей, изложенных Адлером в Венском психоаналитическом обществе на трех заседаниях в январе – феврале 1911 г., он с группой единомышленников покинул данное общество. В июне того же года некоторые сторонники Адлера высказали мысль о необходимости учреждения нового психоаналитического общества, свободного от давления со стороны Фрейда.

В августовском номере «Zentralblatt für Psychoanalyse» было опубликовано заявление Адлера, в котором он доводил до сведения читателей о своем добровольном выходе из состава редколлегии, поскольку дальнейшее совместное с Фрейдом издание этого журнала представлялось им обоим невозможным. Месяц спустя Адлер основал «Ферейн свободного психоаналитического исследования», членами которого стали C. Furtmüller, A. Neuer, E. Wexberg, D. Oppenheim, O. Kraus, а также другие ученые, разделявшие адлеровские идеи, но не порвавшие с Венским психоаналитическим обществом.

В октябре 1911 г. в Венском психоаналитическом обществе было принято решение о недопустимости одновременного участия в двух обществах. В результате этого решения часть членов Венского психоаналитического общества покинула Фрейда и примкнула а адлеровскому обществу, которое вскоре стало выпускать «Записки ферейна свободного психоаналитического исследования» (Schriften des Vereins für freine psychoanalytische Forschung).

Основная цель данного издания заключалась в применении выводов, вытекающих из адлеровской «психологии неврозов», к разработке широкого круга проблем философского, педагогического, нравственного, криминального характера. Тем самым на организационном уровне было зафиксировано окончательное размежевание между психологическим учением Адлера, позднее получившим название индивидуальной психологии, и классическим

психоанализом Фрейда. Это размежевание нашло свое последующее отражение в изменении названия адлеровского общества. Вместо «Ферейна свободного психоаналитического исследования» оно получило название «Общества индивидуальной психологии».

Основные идеи индивидуальной психологии хорошо известны. Их специфика и суть раскрыты в целом ряде работ, посвященных осмыслению теории и практики того направления, родоначальником которого стал Адлер. Менее известна интеллектуальная атмосфера «Ферейна свободного психоаналитического исследования», способствовавшая формированию концептуальных основ индивидуальной психологии, поскольку о данной атмосфере можно судить не столько по опубликованным материалам «Записок», сколько по характеру заседаний участников адлеровского общества. К сожалению, в истории становления и развития индивидуальной психологии до сих пор имеются «белые пятна», связанные с утратой понимания «живого духа», царившего на заседаниях «Ферейна свободного психоаналитического исследования».

Думается, что обнаруженные материалы, представляющие собой сообщения Раисы Адлер о заседаниях адлеровского «Ферейна» и относящиеся к историческому периоду с сентября 1912 по январь 1913 г., смогут в какой-то степени восполнить существующий пробел в исследованиях по индивидуальной психологии. И не только восполнить существующий пробел, но и внести уточнения в некоторые вопросы, возникающие в связи с установлением хронологических рамок возникновения тех или иных адлеровских концепций и территориальных границ распространения идей Адлера в различных странах мира. Речь идет о восьми заседаниях «Ферейна», краткое сообщение о которых было опубликовано на русском языке в трех номерах издаваемого в России журнала «Психотерапия» за 1913 г. (№ 1, с. 76–77; № 3, с. 193–196; № 4, с. 254–255).

Ниже воспроизводится полный текст сообщений о заседаниях «Ферейна свободного психоаналитического исследования», который был подготовлен Раисой Адлер (в девичестве Эпштейн, дочерью российского промышленника, проходившей обучение за границей и вышедшей замуж за Альфреда Адлера в 1897 г.).

Ферейн свободного психоаналитического исследования
Заседание 17 сентября 1912 г.

Д-р Alfred Adler дает отчет о психотерапевтическом конгрессе в Цюрихе , где он принимал участие как представитель «Ферейна свободного психоаналитического исследования», и сообщает, что направление, которого придерживается «Ферейн» и д-р Adler все более прививается в Швейцарии, что ему удалось завязать отношения со многими психотерапевтами и что его предложение об устройстве в будущем году конгресса в Вене было принято.

Собрание высказывает д-ру Adler'у благодарность за его деятельную и успешную пропагандистскую работу. После этого д-р Adler читает реферат, доложенный в Цюрихе.

Дискуссии. Wexberg находит, что объяснения явлений у истеричных, находящихся в стадии «мужского протеста», гораздо проще и, так сказать, человечнее у Adler'а, чем у Freud'а, объясняющего их подавленной сексуальностью. Д-р Grüner находит, что психические явления можно подвести к одному ряду и к другому, их можно объяснить в смысле сексуальном и в смысле д-ра Adler'а. Schrecker указывает на замечание Poincarré, что задача теории состоит в том, чтобы на основании гипотез можно было объяснить большее число фактов и объяснить их проще, чем это делает другая теория, и что такой теории надо отдать преимущество. Не все равно **как** сгруппированы явления, и взгляд Adler'а на психоневрозы гораздо ценнее и, в смысле научного единства, гораздо ценнее, чем другие теории. Д-р Furtmüller полемизирует против психического сверхдетерминизма, который защищал д-р Grüner и который приводит к агностицизму. Levy находит, что у «мужского протеста» libido одна и та же основа, и как то, так и другое имеют целью повышение чувства радости. Анализ нормальных людей должен дать ценные результаты. Далее он находит, что понятие сексуальной конституции по степени важности можно поставить на одну ступень с психическим гермафродитизмом. Wexberg полемизирует против утверждения д-ра Grüner'а о параллелизме теорий Freud'а и Adler'а, потому что значение, которое придается сексуальности в обеих теориях, чрезвычайно различно. G. Grüner находит, что теории Freud'а и Adler'а вовсе не так различны, как они сами думают, но он считает, что теория Adler'а терапевтически более действенна. Обе теории сводятся к влиянию инстинктов. Что касается сверхдетерминизма, то это не что иное, как закон соотношений, примененный к психическому. Freschl полемизирует против особенного подчеркивания психического сверхдетерминизма в такой области, как психология, и находит, что теория Adler'а шире и глубже, так как Adler применяет анализ там, где анализ Freud'а кончается (сексуальность), и находит, таким образом, обстоятельство (повышение чувства личности, властолюбие), исходя из которого он дает свои хорошо мотивированные объяснения различных психических феноменов. Теория Adler'а не нуждается в подсобных конструкциях Freud'а, которые только сбивают с толку. Д-р Adler – ложное положение Freud'а таково: у всех невротиков находят ненормальную сексуальную жизнь. Но эта ненормальность не есть, как это думает Freud, причина появившихся нервных явлений, она – симптом, как все другие нервные симптомы. Но, принимая это, нужно также отрицательно отнестись к **прирожденному** субстрату, к сексуальной конституции Freud'а.

Заседание 26 сентября 1912 г.

H. Grossmann читает реферат «Клинические наблюдения о ложных самообвинениях при истерическом умопомешательстве», о «Безумии в неврозе и психозе». Grossmann пытается перевести индивидуально-психологическое воззрение в социально-психологическую область. Нервный характер нашего времени основан на противоречии между желаниями и удовлетворением этих желаний. Есть 2 типа, которые не соответствуют нормальному типу: один – *переходная* форма, другой – *исчезающая*.

В обоих лежит зародыш невроза. Мы обозначаем всех невротиков малоценными, но в этом обозначении не заключается оценка, а констатируется биологический факт. Переходная форма влечет к себе нормальный тип до тех пор, пока получится другая ступень. Понятие нормального типа относительно невроза меняется, таким образом, также. Это указание практически важно в криминальной психологии. Grossmann находит во всех проявлениях психического заболевания манию величия и считает это положение клинически экспериментально доказанным.

Дискуссии. Д-р Furtmüller находит, что типы (исчезающий и переходной) психологически одинаковы. Что же касается того, что психиатрическая школа считает критерием нормального человека «полное социальное применение к среде», то такого вообще никогда не бывает.

Д-р Adler: В приведенном Grossmann'ом примере о самообвинении видны, с одной стороны, суррогат вместо совершенного дела (убийство), с другой стороны, отстранение себя от этого дела в самообвинении. Это последнее – как средство возвыситься путем самоуничижения. Это как бы мужской протест с женскими средствами.

Wexberg замечает, что в самообвинении видна также суть фикции, когда пациент действует так, *как будто* он совершил преступление и теперь хочет *покаяться* (как в детских играх).

Заседание 10 октября 1912 г.

Erwin Wexberg «К психологии страха». Каждый аффект распадается на стадию готовности (настроение) и на стадию психофизического возбуждения. Но есть настроение без последующего возбуждения и возбуждение без предшествовавшей готовности. Действительный страх соответствует первой стадии. Уже у младенца при страхе перед неизвестным играет роль фикция. Но она поправима опытом. И только когда фикция в позднейшем детском возрасте получает особое значение, тогда появляется вторичный (нервозный) страх. Этот страх уже не поправим опытом, потому что цель фикции – заслонить реальность. Ребенок, боясь, указывает на свою слабость и беспомощность, чтобы себя предохранить и заставить взрослых заботиться о себе. Детская душевная жизнь построена на фикции. Поэтому дети боятся больше взрослых. Ужас, испытываемый при рассказах или в театре, потому так же интенсивен, как и ужас в жизни, что как тот, так и другой основаны на фикции.

Дискуссии. Д-р Adler: Страх проявляется, когда чувству личности индивидуума грозит понижение. В страхе есть два элемента: 1) картина на разрушение и 2) попытка поднять униженный уровень личности, что указывает на агрессивность. В аффекте видны следы личности. Страх – символ системы, modus vivendi, пациент чувствует себя в роли женщины, так что в страхе получается психический гермафродитизм. Часто страх является целесообразным выражением движения, так как заставляет окружающих заниматься пациентом.

Д-р Furtmüller находит, что нужно различать между примитивным страхом и повторением страха. Ребенок должен пережить страх, чтобы его при-

менять в известных случаях. Также нужно заметить, что ребенок хорошо различает границы между реальным и фантастическим.

Hautler сообщает, что китайцы провоцируют искусственное чувство страха, чтобы потом его побороть. Причину страха он видит в передвижении пропорций между интеллектом и волей. Обморок – иллюстрация полного упадка воли.

Заседания 14 и 21 ноября 1912 г.

Д-р Adler читает реферат о «Гомосексуальности и неврозе». Реферат появится в «книжках» ферейна.

Дискуссии. Kaus находит, что из того, что известно о жизни Варлена, видно, что его гомосексуальность развилась на почве «страха перед женщиной».

Д-р Furtmüller: Реферат Adler'а может иметь громадное значение для уяснения сущности психологического анализа вследствие его ясности. Freud устанавливает существование противоречий, Bleuler указывает на возможность двойственности одного феномена, Adler идет дальше, доказывая, как пациент из своего внутреннего развития пользуется как бы разнородными путями для достижения одной и той же цели.

Д-р Oppenheim: С воззрениями Adler'а совпадает также то обстоятельство, что Платон, первый защитник гомосексуальности, был в то же время поборником женской эмансипации. В древнем искусстве воспроизводили женскую красоту с мужскими чертами (длинные ноги Афродиты), мужскую красоту – с женскими.

Д-р Grüner: Adler'у удалось доказать, как agens, при всех проявлениях психики «мужской протест», далее Adler указал, что те же руководящие линии видны и в неврозе, и в гомосексуальности. Но наука должна еще ответить на вопрос о специфическом источнике гомосексуальности. Но если ответить на этот вопрос, то нужно в то же время дать ответ на то, каковы источники гетеросексуальности. По Adler'у, нужно принять, что в основе как первого, так и второго лежит одно общее. Freud называет это «любовь к объекту».

Заседание 28 ноября 1912 г.

Kaus читает реферат «Невротические линии жизни в индивидуальном феномене» (Реферат напечатан в январской книжке «Zeitschrift f. Psychoanalyse», 1913).

Далее ведутся дискуссии, неоконченные на прошлом заседании, о реферате Adler'а.

Д-р Steckel (гость) заявляет, что ему доставило большое удовлетворение после несущественных дебатов о сущности невроза, которые он должен был выслушивать в ферейне Freud'а, встретить здесь такую содержательную и осмысленную работу. Объяснение Freud'а гомосексуальности из инцест-комплекса он больше не может разделять. Стремление невротика «вверх», к подобию Бога, он тоже нашел, но в форме желания приобрести себе место на небе, чтобы компенсировать свое чувство виновности. «Боязнь перед женщиной»

вытекает из того же источника и переходит в аскетизм или идет по противоестественному пути.

Д-р Furtmüller: утверждение Steckel'я, что каждый невротик хочет приобрести себе место на небе, преувеличенно, и есть только специализация основных воззрений Adler'a, и только тогда имеет значение для невротика, когда он хочет таким образом продлить свое влияние и после смерти.

Д-р Steckel остается при своем мнении. Невротик всегда религиозен. Набожность рационализируется, религиозный же символизм выражается в снах.

Д-р Oppenheim: Albrecht Dieterich в своем труде «Язык образов религии» исходит из той мысли, что человечество стремится как можно теснее и глубже соединиться с божеством. Душа всегда остается «женской» против Божества. У христианства в употреблении слово anima, у римлян – animus.

Wexberg находит, что чувство виновности эквивалентно чувству страха в религии.

Заседание 5 декабря 1912 г.

По предложению д-ра Adler'a и после реферата д-ра Furtmüller'a собрание решает единогласно присоединение ферейна к «Обществу Канта».

После голосования Grossmann читает реферат «О болезненных инстинктивных действиях». Реферат напечатан в «Oesterreichische Aerztezeitung».

Заседание 2 января 1913 г.

Furtmüller читает реферат «О психологии Паскаля».

Реферат появится полностью в книжках ферейна.

Дискуссии. Schrecker находит, что религиозность Паскаля была очень поверхностная, он вращался в софизмах о «Правде христианства». Wexberg указывает на сходство между Паскалем и Стриндбергом. Стриндберг был агрессивнее. У Паскаля видна руководящая линия: «хотеть все лучше знать, чем другие». Г-жа д-р Furtmüller находит, что Паскаль служит, как и Толстой, примером плохо разрешенного конфликта между светской жизнью и религиозной руководящей линией. В заключительном слове Furtmüller говорит, что в играх Паскаля видна тенденция оберегания (Sicherungstendenz), которая приводит его к теориям вероятности.

Раиса Адлер (Вена)

Приведенные выше сообщения Р. Адлер о заседаниях «Ферейна свободного психоаналитического исследования» могут быть рассмотрены как дополнительные и весьма полезные материалы, способствующие лучшему пониманию истории становления и развития индивидуальной психологии.

Они позволяют, на мой взгляд, сделать следующие выводы:

По мере отмежевания А. Адлера от З. Фрейда адлеровские концепции начинают приобретать известность не только в венских научных кругах, но и среди зарубежных психиатров и психологов. Во всяком случае уже в 1912 г., как это видно из отчета Адлера о Цюрихском конгрессе, адлеровские идеи

получили признание в Швейцарии. К этому следует добавить, что сам факт публикации сообщений Р. Адлер о заседаниях «Ферейна свободного психоаналитического исследования» в российском журнале «Психотерапия» свидетельствует об интересе некоторых русских психиатров к учению Адлера. Более того, можно констатировать, что адлеровские идеи нашли поддержку у части русских ученых. Так, в январе 1912 г. редактор журнала «Психотерапия» Н. А. Вырубов стал членом адлеровского общества. Несколько позднее членом этого общества стал также другой русский психиатр – И. А. Бирштейн. О распространении адлеровских идей в России свидетельствует и тот факт, что начиная с 1912 г. на страницах журнала «Психотерапия» публикуются переводы некоторых статей Адлера, даются рецензии на его основные работы, помещаются материалы, авторы которых с адлеровских позиций исследуют различные психические феномены. Весьма примечательно, что с 1913 г. сам Адлер становится иностранным членом редколлегии этого российского журнала. Таким образом, не будучи оформленным в то направление, которое впоследствии получило название индивидуальной психологии, адлеровское учение о неврозах вышло в начале XX столетия за рамки «Ферейна свободного психоаналитического исследования», обретя признание среди части ученых и врачей различных стран мира.

Дискуссии, имевшие место в Венском психоаналитическом обществе в январе–феврале 1911 г., нашли свое отражение и в «Ферейне свободного психоаналитического исследования». В центре этих дискуссий по-прежнему остается вопрос о том, можно ли рассматривать адлеровское учение как коренным образом отличающееся от классического психоанализа. Одни члены «Ферейна свободного психоаналитического исследования», включая Furtmüller’а и Wexberg’а, полагали, что различия между теориями Адлера и Фрейда весьма существенны. Другие, в частности Grüner и Levy, считали, что эти различия не столь принципиальны, чтобы противопоставлять психологическое учение Адлера психоанализу Фрейда. В этой полемике следует, пожалуй, обратить внимание на то, что некоторые сторонники Адлера, как, например, Grüner, верно подметили общую для Адлера и Фрейда методологическую установку, сводящуюся к рассмотрению детерминирующего влияния влечений на протекание психических процессов.

Кстати сказать, при всем своем негативном отношении к адлеровским идеям того периода Фрейд, тем не менее, признавал, что, в отличие от аналитической психологии К. Г. Юнга, учение Адлера не порывает с классическим психоанализом, поскольку, по его собственному выражению, «оно все еще основано на учении о влечениях (Фрейд, 1919, с. 45). Поэтому отнюдь не случайно, что даже Wexberg, выступавший, согласно Р. Адлер, против утверждения Grüner’а о несомненных сходствах между адлеровскими и фрейдовскими теориями, был вынужден, в конечном счете, во-первых, признать определенную общность в «исходном пункте» обоих учений и, во-вторых, сделать вывод о том, что «теории Freud’а и Adler’а являются необходимыми взаимными коррелятами» (Wexberg, 1912, с. 51).

В 1914 г. Фрейд подверг резкой критике тех, кому, по его выражению, «оказалось неуютно в преисподней психоанализа» (Фрейд, 1919, с. 51). Речь

шла об Адлере и Юнге. Однако, как это вытекает из сообщений Р. Адлер о заседаниях «Ферейна свободного психоаналитического исследования», пребывание в «преисподней психоанализа» оказалось неуютным и для В. Штекеля, который нашел в адлеровской группе творческую атмосферу, не отягощенную догматическими установками, характерными для многих членов Венского психоаналитического общества. Надо сказать, что в то время, когда Штекель присутствовал на одном из описанных Р. Адлер заседаний «Ферейна свободного психоаналитического исследования, у него сложились отличные от Фрейда представления о причинах возникновения неврозов (Stekel, 1912). В тот период Штекель еще не порвал окончательно с Фрейдом, как это сделал Адлер. Но он с интересом и пониманием отнесся к адлеровским идеям, считая их весьма ценными и полезными для объяснения неврозов. «Изучая тайную структуру невроза, – писал он, – нельзя не согласиться с Adler'ом, который говорит о фиктивной руководящей цели и определенной руководяще линии, которые дают больному определенное направление жизни» (Stekel, 1914). Таким образом, отношение Штекеля к адлеровским концепциям также может служить показателем идейной переориентации части психоаналитиков, ранее безоговорочно уповавших на психоанализ Фрейда.

Материалы заседаний «Ферейна свободного психоаналитического исследования» позволяют говорить о том, что к 1912 г. были сформулированы многие основополагающие положения адлеровского психологического учения о неврозах. Действительно, как в рефератах, зачитываемых на заседаниях адлеровской группы, так и в процессе последующих дискуссий наблюдается постоянное обращение членов этого ферейна к идеям о «мужском протесте», «фикциях», «цели жизни», «руководящей линии», которые в той или иной форме органически вписались в последующие концептуальные построения индивидуальной психологии.

На заседаниях «Ферейна свободного психоаналитического исследования» обсуждались не только психологические и психиатрические вопросы, но и проблемы философского характера. Разумеется, дело не в том, что многие члены адлеровской группы обращались к философским идеям Платона и Паскаля, как это видно из сообщений Р. Адлер, или к работам Файхингера и Бергсона, о чем свидетельствует, в частности, доклад Адлера на Цюрихском конгрессе (Adler, 1913, p. 69). Более важно другое, а именно то, что адлеровские концепции «руководящей линии», «цели жизни», «фикционалистской телеологии» самым тесным образом были связаны с философским осмыслением человека. Не случайно уже в то время некоторые теоретики расценивали отдельные адлеровские концепции как явно философские. Так, например, в одном из номеров журнала «Психотерапия» Ю. Каннабих писал по этому поводу буквально следующее: «Об Adler'овской „теории руководящей линии" было сказано, что это – не психология, а философия. И это правильно. Учение Adler'а может быть названо Philosophie des ich. С помощью критической телеологии Adler дает нам в руки средство к систематическому, а следовательно, научному пониманию души человека (Психотерапия, 1914, с. 183).

Представляется необоснованной точка зрения, согласно которой рождение «Общества индивидуальной психологии» датируется 1912 г. (Orgler, 1950,

p. 26). Более правильным следует признать мнение исследователей, считающих, что изменение названия адлеровской группы произошло в 1913 г. (Adler, 1979, p. 364). Другое дело, что термин «индивидуальная психология» действительно был введен в 1912 г.: он содержался в подзаголовке опубликованной Адлером работы «Über den nervösen Character». Однако изменение названия адлеровского общества имело место позднее. Во всяком случае, представленные P. Адлер материалы свидетельствуют о том, что в январе 1913 г. адлеровская группа все еще называлась «Ферейном свободного психоаналитического исследования».

Литература

Психотерапия. 1914. № 3.
Фрейд З. Очерк истории психоанализа. Одесса, 1919.
Adler A. Органический субстрат психоневроза // Психотерапия. 1913. № 1.
Adler A. Superiority and Social Interest / Ed. by H. Ansbacher, R. Ansbacher. N. Y., 1979.
Orgler H. Alfred Adler: The Man and His Work. N. Y., 1950.
Stekel W. Причина нервности. Новые взгляды на ее возникновение и предупреждение. М., 1912.
Stekel W. Исходя психоаналитического лечения // Психотерапия. 1914. № 2.
Wexberg E. Две психоаналитические теории. М., 1912.

1979

ИЗ ИСТОРИИ ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ

История психоаналитического движения привлекает к себе внимание многих западных ученых. За последнее время опубликованы десятки книг и сотни статей, посвященных раскрытию различных психоаналитических концепций, исследованию истоков становления и путей развития психоанализа. Подробно освещаются взгляды З. Фрейда и К. Г. Юнга на человека и культуру, исследуются методологические установки, исходные постулаты и терапевтические приемы классического психоанализа и аналитической психологии, а также конечные выводы и результаты, вытекающие из этих учений и клинической практики. Рассматриваются теоретические положения индивидуальной психологии А. Адлера, гуманистического психоанализа Э. Фромма. Все чаще появляются публикации, раскрывающие содержание психоаналитических теорий В. Райха. Имеются исследования, авторы которых обращаются к идейному наследию К. Хорни, хотя, как это и ни странно на первый взгляд, ее психоаналитические концепции рассматриваются крайне редко, по сравнению с идеями М. Кляйн, Д. Винникотта, У. Биона. Вместе с тем некоторые зарубежные ученые признают важный вклад, внесенный К. Хорни в развитие теории и практики психоанализа.

Среди публикаций, относящихся к данной тематике, обращают на себя внимание книга профессора клинической психиатрии Нью-Йоркского медицинского колледжа Джека Рубинса «Карен Хорни. Тихий бунтарь в психоанализе» (Rubins, 1977) и работа американского психолога и историка науки Фрэнка Салловея «Фрейд: биолог духа. По ту сторону психоаналитической легенды» (Sullow, 1979).

Первая книга посвящена рассмотрению жизненного пути К. Хорни (1885–1952) и может быть расценена как попытка привлечь внимание ученых и клиницистов к теоретическим идеям и концепциям одной из представительниц психоаналитического движения, построившей, по словам Дж. Рубинса, мост между «психобиологическим человеком» фрейдовской психологии и «социокультурным человеком» психологической мысли наших дней.

Вторая работа, являющаяся, по сути дела, «интеллектуальной биографией» З. Фрейда (1856–1939), представляет собой «новую историческую интерпретацию» теоретической и практической деятельности основоположника психоанализа, проливающую свет, согласно Ф. Салловею, на подлинное по-

нимание Фрейда как личности и адекватное толкование истории возникновения психоанализа.

Дж. Рубинс сетует на то, что имя К. Хорни стало исчезать из зарубежной литературы, имеющей дело с освещением истории психоаналитического движения, а ее концепции далеко не всегда адекватно истолковываются современными психологами, психоаналитиками и психиатрами. Такое «забвение» идейного наследия Хорни можно объяснить, по мнению автора, несколькими причинами: во-первых, негативным отношением «ортодоксальных психоаналитиков» к ее нововведениям в психоаналитическую теорию и практику; во-вторых, непониманием истинного содержания ее учения о человеке и неврозах; в-третьих, трудностью исследования ее как личности, поскольку Хорни, по свидетельству очевидцев, редко высказывалась по поводу своих индивидуально-личностных переживаний и оставила мало документов, позволяющих составить адекватное представление о ее жизни.

Поэтому основная цель книги Дж. Рубинса состоит в том, чтобы «исправить историческую летопись» о роли Хорни в развитии психоанализа и устранить разрыв между личностью и теоретическими идеями этой представительницы психоаналитического движения. Автор предпринимает попытку освещения эволюции взглядов Хорни в контексте ее семейного окружения и интеллектуальной обстановки. И хотя исследование Дж. Рубинса не является обстоятельным анализом психоаналитических теорий Хорни, а представляет собой, скорее, обобщенное изложение содержания ее основных статей и книг, рассмотренных с точки зрения формирования Хорни как личности, тем не менее работа дает представление как о ее теориях, так и о развитии психоанализа в целом.

В книге последовательно рассматривается жизненный путь Хорни. Описывается ее детство, студенческие годы, замужество и первые научные исследования, приведшие к психоанализу. Раскрывается деятельность Хорни в Берлинской психоаналитической группе, возглавляемой К. Абрахамом, и в Берлинском психоаналитическом институте. Показывается ее участие в Международных психоаналитических конгрессах и установление контактов с ведущими психоаналитиками 20–30-х годов XX столетия. Рассматриваются причины переезда Хорни в США в 1932 г., ее работа в Чикагском институте психоанализа и деятельность в Нью-Йоркском психоаналитическом обществе. Дается характеристика интеллектуального климата в новой ассоциации американских психоаналитиков, куда вошла Хорни в начале 40-х годов. Описываются последние годы ее жизни. На фоне освещения жизненного пути Хорни излагаются ее основные психоаналитические идеи, начиная от первых интерпретаций сновидений и трактовки бессознательных мотивов поведения человека, представленных ею перед членами немецкого медицинского общества сексологов в 1917 г., и кончая критикой ряда теоретических положений психоаналитического учения Фрейда и выдвижением собственных идей о внутриличностных конфликтах, базальной тревожности, идеализированном Я, самореализации сущностных сил человека, тех идей, которые содержатся в таких ее опубликованных работах, как «Невротическая личность нашего времени» (1937), «Новые пути в психоанализа» (1939), «Са-

моанализ» (1942), «Наши внутренние конфликты» (1945), «Неврозы и развитие человека» (1950).

Автор второй книги считает, что в настоящее время в науке существует множество мифов об основателе психоанализа, которые не соответствуют подлинной концептуальной истории возникновения и развития психоаналитических идей. Оказав значительное влияние на мышление людей в XX столетии, Фрейд вместе с тем остается, по мнению Ф. Салловея, одним из наименее понятых теоретиков в истории науки. Замысел автора книги как раз и сводится к тому, чтобы раскрыть истинное содержание и значение концептуальных истоков психоанализа, пролить свет на научную карьеру Фрейда, критически осмыслить исторические сценарии, разработанные психоаналитиками для оправдания и поддержания психоаналитической легенды, развенчать существующие мифы о Фрейде как героической личности и ученом, создавшем новое психологическое направление, основанное на фактах клинических наблюдений.

Отстаиваемый на протяжении 600-страничного биографического исследования центральный тезис сводится к тому, что, несмотря на эволюцию теоретических представлений о человеке, основатель психоаналитического учения всегда оставался «скрытым биологом», а психоанализ является не чем иным, как «скрытой биологией», и, следовательно, тот, кто стремится понять существо психоаналитических идей, должен постоянно помнить о «скрытых биологических корнях» фрейдовских психоаналитических концепций.

Рассмотренная в более широком плане, с точки зрения соответствующего вклада в историю науки, книга Ф. Салловея представляет собой историческое исследование того, как и почему в сфере науки возникают различные мифы, основанные на активной реконструкции прошлого самими учеными. Одна из целей книги – на примере изучения жизни Фрейда раскрыть причины возникновения научных мифов, уяснить природу искажений в истории возникновения и развития «великих интеллектуальных движений», понять, почему «история интеллектуальной революции» часто оказывается историей сознательных или бессознательных попыток ее участников скрыть подлинные истоки их деятельности.

На фактическом материале в книге раскрывается предыстория возникновения психоанализа, прослеживаются научные контакты и разногласия между основателем психоанализа и Й. Брейером, В. Флиссом и другими исследователями и врачами, первоначально дружившими с Фрейдом, но позднее порвавшими с ним. Подробно анализируются работы Фрейда, начиная с ранних статей о кокаине и истерии, «Проекта научной психологии»(1895) и кончая его поздними трудами, написанными и опубликованными в период с 1900 по 1939 г. В контексте фрейдовских работ рассматриваются различные психоаналитические концепции, генезис их возникновения и влияния на становление международного психоаналитического движения. В процессе раскрытия «интеллектуальной биографии» Фрейда показывается суть созданных психоаналитиками мифов и подлинная история психоанализа, ничего общего не имеющая, по убеждению Ф. Салливея, с широко распространенной в научном мире психоаналитической легендой о Фрейде и его учении.

Обе работы содержат биографические подробности, способствующие воссозданию портретов Фрейда и Хорни. В обеих приводится богатый фактический материал, позволяющий лучше понять циркуляцию научных идей, давших толчок к появлению и развитию психоанализа. Оба автора рассматривают широкий круг проблем, связанных с изложением психоаналитических учений Фрейда и Хорни.

Из всего многообразия, представленного в данных книгах материалов, сосредоточу внимание лишь на некоторых из них, представляющих, на мой взгляд, наибольший интерес с точки зрения понимания истоков возникновения психоаналитических идей и становления психоаналитического движения. Речь идет прежде всего о рассмотрении того идейного влияния, которое оказали на Фрейда и Хорни различные теоретики, о раскрытии содержания и специфики некоторых психоаналитических концепций, как они представлены в работах Ф. Салловея и Дж. Рубинса.

На протяжении своего исследования Ф. Салловей стремится показать, кто из физиологов, биологов, неврологов, сексологов и психологов оказал наибольшее влияние на формирование психоаналитических концепций Фрейда. Раскрывая этот пласт исторического знания, автор подробно рассматривает идеи Й. Брейера и В. Флисса, которые, как он считает, были не только усвоены, но и в дальнейшем развиты основоположником психоанализа. Фрейд находился также под влиянием сексологических идей А. Молля и Р. Краффта-Эбинга, чьи работы по сексуальной патологии были ему хорошо известны: в 1897 г. он не только читал опубликованную в то время работу А. Молля о либидо и психосексуальных законах, но и сделал несколько пометок на ее полях, а также имел у себя книги с Р. Краффт-Эбинга с его автографом (Sullow, 1979, p. 277, 301, 313). Кроме того, на мышление Фрейда существенное влияние оказали идеи Э. Брюкке, Г. Гельмгольца, К. Клауса, Г. Фехнера, Дж. Гербарта, Ч. Дарвина. Последний, как подчеркивает Ф. Салловей, более чем кто-либо другой из ученых «подготовил почву для Зигмунда Фрейда и психоаналитической революции» (там же, с. 238).

В свою очередь, в книге Дж. Рубинса рассматривается вопрос о влиянии ученых на формирование теоретических представлений Хорни о природе человека, его движущих силах, отношениях с окружающим миром, неврозах и причинах их возникновения. По мнению автора, на становление психоаналитических концепций Хорни существенное влияние оказали не только Фрейд, но и такие психоаналитики, как К. Абрахам, М. Эйтингон, Г. Либерманн, Г. Гроддек, Ф. Александер, Г. С. Салливан, Э. Фромм, К. Томпсон и другие.

Большинство из перечисленных психоаналитиков хорошо известны в зарубежных психоаналитических кругах. Отчасти их имена известны и отечественным ученым. Имя же Г. Гроддека мало что говорит, поскольку его идеи практически не освещены ни в западной психоаналитической, ни в отечественной психологической литературе. Но именно он оказал, как считает Дж. Рубинс, заметное влияние на Хорни, поскольку, фактически, он являлся «ее наставником, неформальным терапевтом, идеалом и хорошим другом» (там же, p. 65).

Стоит обратить внимание на то, что психоаналитические идеи Г. Гроддека были использованы и развиты на только Хорни, на что указывает Дж. Рубинс, но и Фрейдом. Известно, что в 1920 г. Фрейд попросил Г. Гроддека выступить на VI Международном психоаналитическом конгрессе и подробно осветить те идеи, которые были изложены им ранее в статье о силах и процессах, имеющих место в бессознательном. Основоположник психоанализа настороженно отнесся к представлениям Г. Гроддека, согласно которым бессознательное является всепоглощающей силой, наделенной не столько негативными, сколько позитивными тенденциями развития. Вместе с тем Фрейд подхватил идею Г. Гроддека, предложившего обозначать бессознательное термином «Es» (Оно). В 1923 г. основатель психоанализа не только ввел в свои концептуальные схемы понятие Оно для характеристики бессознательного психического, но и выдвинул психоаналитическое представление о структуре психики, состоящей из трех инстанций – Оно, Я и Сверх-Я.

Специально посвятивший свое исследование раскрытию истории возникновения психоаналитических идей, Ф. Салловей не обратил внимание на нововведение Г. Гроддека, относящееся к понятию Оно. Между тем сам основатель психоанализа открыто заявлял, что «взглядам Groddek'a следует отвести надлежащее место в науке» (Фрейд, 1924, с. 20).

Фрейд и Хорни находились под влиянием не только неврологов и сексологов, но и философов. Так, рассматривая связь между психоаналитическими концепциями и философскими идеями, Ф. Салловей замечает, что в процессе обучения в Венском университете Фрейд прослушал пять курсов по философии, прочитанных известным в то время философом Ф. Брентано. Два из пяти курсов были посвящены Аристотелю. Фрейд был знаком и с философскими идеями Шопегауэра, Э. фон Гартмана, Ф. Ницше. Цитируя Г. Элленбергера, рассмотревшего в книге «Открытие бессознательного» (Ellenberger, 1970) вопрос о влиянии этих философов на мировоззрение основателя психоанализа, Ф. Салловей приводит высказывание Т. Манна, согласно которому фрейдовские теории являются не чем иным, как шопенгауэровскими доктринами, «перенесенными из метафизики в психологию» (с. 253). Фрейд, по мнению Ф. Салловея, был знаком также с работами У. Джемса и имел, по всей видимости, представления о философии Г. Спенсера, поскольку английский невролог Дж. Джексон, заимствовавший некоторые идеи этого философа, оказал определенное влияние на основателя психоанализа.

Что касается влияния философских идей на формирование психоаналитических воззрений Хорни, то, как подчеркивает в своей книге Дж. Рубинс, в студенческие годы она увлекалась философией, была знакома с работами И. Канта, Ф. Ницше, С. Кьеркегора, Э. Гуссерля, К. Ясперса и неоднократно обсуждала их со своими друзьями, среди которых были и такие, кто специально изучал философию. Позднее, став практикующим психоаналитиком, Хорни участвовала в дискуссиях с П. Тиллихом и Г. Циммером по поводу понимания и трактовки экзистенциализма М. Хайдеггера, логического позитивизма Р. Карнапа, символизма Э. Кассирера. На протяжении многих лет П. Тиллих был близким другом Хорни и его философские идеи, несомненно, оказали соответствующее влияние на ее мышление. Не меньшее влияние

на Хорни оказали и философские воззрения А. Швейцера на человека и культуру. В последние годы жизни она стала проявлять особый интерес к восточной философии, в частности к дзен-буддизму. Хорни не только нашла общие мотивы между психоанализом и буддизмом, но и попыталась интерпретировать основные понятия этой философии в терминах психоаналитического учения (Rubins, 1979, p. 258, 322, 331, 333).

Излагаемый в обеих книгах материал, свидетельствующий о влиянии философов на формирование психоаналитических концепций Фрейда и Хорни, заслуживает, на мой взгляд, самого пристального внимания. Дело в том, что многие как зарубежные, так и отечественные ученые и врачи не признают ни философских истоков возникновения психоанализа, ни наличия какого-либо философского содержания в психоаналитических учениях Фрейда и Хорни. При этом часто ссылаются на высказывание Фрейда, согласно которому он только в позднем возрасте познакомился с философскими работами Шопенгауэра и Ницше, а также на психопатологическую тематику публикаций Хорни, являющуюся наглядным подтверждением ее явно не философских теорий.

Подобная точка зрения представляется спорной. Как было показано в одной из моих работ (Лейбин, 1977), становление психоаналитических теорий было обусловлено как естественнонаучными, так и философскими идеями, а психоаналитическое учение Фрейда в целом легло в основу фрейдизма – распространенного течения в зарубежной философской мысли. Можно, как мне представляется, говорить не только о философско-мировоззренческом характере психоаналитического учения Фрейда о человеке и культуре, но и психоаналитической философии, оказавшей, кстати сказать, заметное влияние на формирование ряда новых философских направлений на Западе.

В равной степени эти соображения могут быть отнесены и к психоаналитическому учению Хорни о человеке, поскольку, хотя она исследует, казалось бы, сугубо медицинские проблемы психопатологии, тем не менее их рассмотрение осуществляется под углом зрения решения не узко клинических, а культурно-философских задач, предполагающих философское осмысление бытия человека в мире, нравственных ценностей и идеалов личности. Обращение к невротикам, как подчеркивала она сама, «не является только предметом клинического интереса, но включает фундаментальную проблему морали, человеческих желаний, поступков» (Horney, 1950, p. 14). Речь идет, следовательно, не столько о заимствовании Хорни философских идей, сколько о выдвижении специфической психоаналитической философии, на основе которой предпринимается попытка объяснить закономерности как индивидуально-личностного, так и социокультурного развития.

Думается, материалы исследований Ф. Салловея и Дж. Рубина могут служить подтверждением отстаиваемой мною точки зрения.

Первый автор не только обращает внимание на связь психоаналитических идей Фрейда с распространенными в то время философскими теориями, но и приводит высказывание основателя психоанализа, который в 30-х годах подчеркнул, что его открытия являются основой для вполне серьезной философии, хотя немногие оказались способными это понять. Комментируя

данное высказывание основоположника психоанализа, Ф. Салловей заметил: «Фрейд был прав. Лишь немногие могут понять его серьезную философию» (Sullow, 1979, p. 439).

В свою очередь, Дж. Рубинс показывает, что Хорни не только обнаруживает глубокое знание феноменологии и экзистенциализма, но и соотносит некоторые из выдвигаемых ею теоретических положений с философскими идеями Платона, Августина, Кьеркегора и Гуммерля. Излагая психоаналитические концепции Хорни, он приводит выдержку из рецензии одного из американских социологов на ее книгу «Неврозы и развитие человека», который отмечал, что данная книга «может быть рассмотрена как работа по моральной философии» (Rubins, 1979, p. 302). Что касается обращения Хорни к восточной философии, то приводимые Д. Рубинсом данные на этот счет подтверждают вывод некоторых зарубежных и отечественных исследователей о тесной связи между неофрейдизмом и дзен-буддизмом. До сих пор этот вывод вытекал из анализа работ Э. Фромма, уделившего внимание выявлению сходств и различий между психоанализом и дзен-буддизмом (Fromm, Suzuki and Martino, 1970). Теперь же появились новые материалы о Хорни, свидетельствующие о правомерности соотнесения ее идей с рядом философских концепций.

Итак, рассмотрение Ф. Салловеем и Дж. Рубинсом идейного влияния неврологов, сексологов и философов на психоаналитические концепции Фрейда и Хорни, несомненно, способствует внесению дополнительных штрихов в понимание становления и развития психоанализа. Однако, как мне представляется, оба автора далеко не полностью раскрыли освещаемый ими вопрос.

Так, в книге Дж. Рубинса практически ничего не говорится о том идейном влиянии, которое оказал на Хорни основатель индивидуальной психологии А. Адлер. Автор лишь упоминает, что в 1925 г. Хорни и Адлер встретились за чашкой кофе в перерыве между лекциями, прочитанными ими перед студентами Гумбольдтского университета, и что будто бы Хорни, по ее собственным словам, скептически относилась к адлеровским идеям, хотя и не выступала против них (Rubins, 1979, p. 111).

Не зная достоверных источников, трудно судить о личном отношении Хорни к Адлеру. Однако, сравнивая их концепции, можно с полным основанием предположить, что адлеровские идеи оказали определенное влияние на становление психоаналитических идей Хорни.

В самом деле, в начале 20-х годов Хорни обратилась к исследованию женской психологии, выдвинув ряд теоретических положений, фактически противостоящих фрейдовскому пониманию психологических последствий, вытекающих из анатомических различий между полами. Впоследствии проблема женской психологии стала тем отправным пунктом, который в значительной степени предопределил критическое отношение Хорни к целому ряду идей, выдвинутых Фрейдом. Но именно по этому вопросу, т. е. против фрейдовского толкования «ущербности женщин» выступил Адлер. Он выдвинул, в частности, концепцию «мужского протеста», которая вызвала резкое возражение со стороны Фрейда, подчеркивавшего, что «этот мужской протест – главный двигатель Адлера – однако, есть не что иное, как отделение от своего психологического механизма вытеснение» (Фрейд, 1919, с. 40).

В ряде своих статей Адлер предпринял попытку развенчаний мифа о «женской неполноценности», считая, что данный миф уходит своими корнями в современную патриархальную культуру и что «наиболее важная проблема в нашем обществе – это женский вопрос» (Adler, 1978, p. 25). Очевидно, эти адлеровские идеи не могли не оказать влияние на Хорни, уделившей столь пристальное внимание раскрытию женской психологии.

Влияние Адлера на Хорни ощущается не только в этом вопросе. Известно, что в своих последних работах она выдвинула концепцию самореализации сущностных сил человека. Согласно данной концепции, каждый индивид имеет свой «план жизни» или «внутреннее направление» (Horney, 1950, p. 167). Эти представления Хорни согласуются с идеями Адлера, считавшего, что человеческое существо вырабатывает внутри себя «телеологический план души» (The Individual Psychology, 1956, p. 93), руководящую линию поведения, личностную философию или «стиль жизни», с помощью которых обеспечивается достижение конечной цели – саморазвертывание внутренних потенций личности, направленных на «решение жизненных проблем в интересах эволюции как индивида, так и человечества» (Adler, 1979, p. 304).

Из данного сопоставления нетрудно понять, что тесная связь между концепцией самореализации Хорни и идеями Адлера о плане жизни, стиле жизни вполне очевидна. Дж. Рубинс же совершенно не касается данного вопроса, хотя одну из заслуг Хорни он усматривает именно в выдвижении ею концепции самореализации сущностных сил человека.

Отмечу, что идеи Адлера не рассматриваются, по сути дела, и в работе Ф. Салловея. Правда, автор упоминает его имя в связи с расхождениями между Фрейдом и основателем индивидуальной психологии. Однако ссылки на Адлера не соотносятся с основным исследуемым вопросом – раскрытием идейного влияния ученых и медиков на формирование психоаналитических концепций Фрейда.

Между прочим, вопрос о взаимовлиянии Фрейда и Адлера друг на друга, на становление и развитие их собственных теорий представляет значительный интерес с точки зрения освещения истории психоаналитического движения.

В зарубежной литературе рассматривается, как правило, лишь влияние Фрейда на Адлера. И такое влияние действительно имело место. Можно говорить, например, о том, что в результате критического отношения Фрейда к ранним адлеровским представлениям о мужском протесте позднее Адлер внес коррективы в свое учение о человеке. Но в зарубежной литературе не освещен вопрос о том, как и какое влияние на основателя психоанализа мог оказать Адлер.

Однако история развития психоаналитического движения свидетельствует о том, что именно под воздействием индивидуальной психологии Фрейд пересмотрел некоторые первоначально сформулированные им концепции. В частности, под влиянием Адлера, выдвинувшего тезис о присущем стремлении человека к совершенству, Фрейд, первоначально отрицательно относившийся к идее совершенства как к цели индивида, со временем изменил свою позицию. Он признал, что высшая цель жизни, по всей вероятности, «сводится к усовершенствованию человека (Фрейд, 1930, с. 22).

Известно также, что Адлер одним из первых выдвинул представление об «идеале Я». Не исключено, что данное адлеровское представление послужило идейным источником для соответствующих концепций Фрейда, проявившего интерес к проблеме «Я-идеала» и в 20-х годах более внимательно рассмотревшего взаимоотношения между различными инстанциями в структуре психики, а также обратившего внимание на то, как и каким образом «Я-идеал» воздействует на формирование психологии масс. Так, он полагал, что раскрытие сути данной психологии может быть осуществлено посредством рассмотрения отношений между Я и идеалом. В таком же ракурсе Фрейд пытался объяснить и чувство вины, полагая, что оно может быть осмыслено «как разногласие между Я и Я-идеалом» (Фрейд, 1925, с. 82).

Не могу согласиться с некоторыми суждениями, содержащимися в работах Дж. Рубинса и Ф. Салловея. Так, вызывают возражение односторонние, на мой взгляд, оценки первого автора, относящиеся к описанию интеллектуального климата, в котором происходило становление и развитие психоанализа. Дж. Рубинс разделяет широко распространенную в психоаналитической литературе версию, согласно которой первоначально сформулированные Фрейдом психоаналитические идеи вызвали резкую оппозицию, обусловившую изоляцию основателя психоанализа в научном мире. В подтверждение этого положения он ссылается на официального биографа Фрейда Э. Джонса, утверждавшего, что до Первой мировой войны на Западе существовала довольно сильная оппозиция психоанализу, и приводившего в качестве иллюстрации тот факт, что редколлегия немецкой медицинской энциклопедии, в 1914 г. предложившая Фрейду написать статью о неврозах, в дальнейшем отказалась опубликовать ее и включила в свое издание соответствующий материал другого автора, который придерживался не психоаналитических взглядов, в традиционной позиции.

Дж. Рубинс полагается всецело на авторитет Э. Джонса и не принимает во внимание иные точки зрения и иные факты, ставящие под сомнение достоверность версии о широко распространенной в то время среди западных ученых оппозиции Фрейду. Однако, как убедительно показывает Ф. Салловей, подобная версия является не чем иным, как легендой, выдвинутой и поддерживаемой психоаналитиками для того, чтобы превратить Фрейда в героя, находящегося будто бы в полной изоляции и мужественно преодолевшего все преграды, стоящие на пути признания и распространения психоанализа в различных странах мира.

Разумеется, было бы неверным полагать, что все психоаналитические идеи Фрейда были безоговорочно приняты критически мыслящими учеными и врачами. Напротив, некоторые из них, особенно касающиеся психоаналитического понимания причин возникновения и существа неврозов, вызвали возражения в медицинских кругах. По всей вероятности, именно этим можно объяснить факт неприятия фрейдовской статьи о неврозах, упомянутой Дж. Рубинсом. Но подобная негативная реакция не распространялась на другие фрейдовские идеи и представления.

Как подчеркивает Ф. Салловей, с момента своего возникновения многие психоаналитические идеи не встретили сколько-нибудь серьезной оппози-

ции в научной среде стран Запада. Так, несмотря на то, что имелись отдельные неблагожелательные отзывы на книгу «Толкование сновидений» (1900), в которой Фрейд впервые, по сути дела, изложил основные психоаналитические идеи, в целом данная работа была встречена с одобрением в научных кругах и широко освещена в популярной и научной периодике. Многие рецензенты назвали эту книгу эпохальной и глубокой. Другое дело, что возникли трудности с распродажей «Толкования сновидений». Но это объяснялось, по убеждению Ф. Салловея, не ее нетрадиционным содержанием и непризнанием учеными психоаналитического подхода к исследуемым проблемам, а несогласованностью, имевшей место между Фрейдом и издателем данного труда.

В частности, предварительно не переговорив с издателем предыдущей книги, Фрейд опубликовал в 1901 г. работу «О сновидениях», которая, будучи изданной в медицинской серии, затруднила распродажу более солидного по объему «Толкования сновидений». Но это не повлияло на общую благожелательную оценку фрейдовских идей о сновидениях. После выхода в свет обоих работ появилось, по данным Ф. Салловея, 30 рецензий на них, а при жизни основателя психоанализа эти книги были переведены на 12 иностранных языков (Sullow, 1979, p. 349).

Широкое распространение и признание на Западе получили и другие работы Фрейда, написанные и опубликованные им до Первой мировой войны. Обращая внимание на эти факты, Ф. Салловей отмечает, что уже в 1908 г., когда фрейдовский кружок, куда первоначально входила незначительная по численности группа сторонников Фрейда, превратился в Венское психоаналитическое общество, психоаналитические идеи, при всем настороженном или критическом отношении к ним со стороны некоторых медиков, стали приобретать все большее распространение, в результате чего возникло психоаналитическое движение, стоявшее «на пороге мирового признания» (Sullow, 1979, p. 360).

Стало быть, версия о глубокой оппозиции Фрейду, которой придерживается в своей работе Дж. Рубинс, является сомнительной. Во всяком случае, при раскрытии интеллектуального климата, в котором происходило становление и развитие психоанализа, данная версия не может быть принята как нечто само собой разумеющееся, и, следовательно, занимаемая Дж. Рубинсом позиция по этому вопросу не представляется оправданной.

Надо отдать должное тому, что в исследовании Ф. Салловея не только опровергается версия о «научной изоляции» основоположника психоанализа, но и раскрывается существо многих мифов, возникших вокруг личности Фрейда и его психоаналитического учения о человеке. Среди западных ученых бытует, например, мнение о том, что психоанализ возник в результате расхождения Фрейда с Й. Брейером по вопросу этиологии неврозов и метода лечения больных, страдающих истерией. Согласно утверждениям некоторых из них, Брейер будто бы отрицал сексуальную причину возникновения психических заболеваний и, используя метод катарсиса, придерживался физиологической точки зрения на человека, в то время как Фрейд настаивал на сексуальной этиологии неврозов и, прибегнув к методу свободных ассоциаций, ратовал за создание «чистокровной психологии». Такое понимание

истоков возникновения психоанализа представляет, по мнению Ф. Салловея, один из распространенных мифов, предназначенных для трактовки психоанализа как «исключительно психологической науки», радикально порывающей с биологизмом и соматическим редукционизмом предшествующих неврологических концепций, и для провозглашения революционного переворота в медицине. В действительности же Брейер признавал роль сексуального фактора в неврозах и полагал, что сексуальный инстинкт является реальным источником и компонентом истерии. Расхождения между Фрейдом и Брейером заключались лишь в том, что первый абсолютизировал роль сексуальности в возникновении неврозов, в то время как второй рассматривал сексуальность в качестве одного из возможных, но отнюдь не обязательных факторов, обусловливающих любой случай истерии и психических расстройств как таковых. Фрейд, по убеждению Ф. Салловея, находился под влиянием биологических концепций XIX столетия в не меньшей степени, чем Брейер, который во многих отношениях был «первым психоаналитиком» и в то же время «первой жертвой психоаналитически реконструированной истории» (Sullow, 1979, p. 103).

Другой не менее распространенный миф заключается в трактовке фрейдовской работы «Проект научной психологии» (1895), опубликованной десятилетие спустя после смерти основоположника психоанализа, как исключительно «неврологического документа», являющегося анахронизмом, по сравнению с последующими психоаналитическими трудами Фрейда, относящимися к сфере «чистокровной психологии». Цель подобного мифа – подчеркнуть решительный разрыв Фрейда с ранним нейрофизиологическим редукционизмом и нивелировать наличие биологических тенденций в психоанализе. В действительности же, подчеркивает Ф. Салловей, «Проект научной психологии» не является ни исключительно «неврологическим», ни всецело «психологическим» (имеется и такая точка зрения) документом. Он представляет собой мозаику различных идей и подходов, попытку устранить концептуальный разрыв между нормальным и патологическим функционированием психики, стремление использовать нейрофизиологические принципы исследования для осмысления психологических проблем. В соответствии с таким видением существа работы «Проект научной психологии» Ф. Салловей приходит к заключению, согласно которому Фрейд никогда не отказывался от своих первоначальных концептуальных представлений, относящихся к пониманию того, что психоанализ может иметь дело с нейрофизиологическими аспектами психической деятельности человека.

Еще один миф – отрицание какого-либо интеллектуального влияния Ф. Флисса, на протяжении 15 лет поддерживавшего дружеские отношения с Фрейдом, на формирование тех или иных концепций основателя психоанализа. Те, кто поддерживает этот миф, считают, что, будучи «псевдонаучными», флиссовские теории бисексуальности, биопотоков и биоциклов не оказали никакого влияния на психоаналитическое мышление Фрейда. Однако, как полагает Ф. Салловей, подобный взгляд на отношения между Флиссом и Фрейдом не соответствуют исторической действительности. Ставшая доступной для исследователей документальная переписка между Фрейдом

и Флиссом, в которой был затронут широкий круг научных проблем, опровергает данный миф и свидетельствует о несомненном влиянии берлинского врача на формирование психоаналитических концепций инфантильной сексуальности, оральной эротики и паранойи, а также на становление психоаналитических идей о роли бессознательного в жизни человека, о функциях либидо и значении механизма подавления, вытеснения в процессе образования неврозов.

В зарубежной литературе не менее распространен и миф, согласно которому психоанализ является собственным продуктом самоанализа Фрейда, позволившего ему открыть наличие инфантильной сексуальности и бессознательных влечений, предопределяющих жизнедеятельность человека. Функциональное предназначение этого мифа – подтверждение стереотипных представлений о том, что Фрейд совершил будто бы «геркулесовский подвиг», психоанализ представляет собой «независимую науку», а психоаналитические идеи были выдвинуты на основе результатов клинической практики.

Исследуя выдвинутые Флиссом и Фрейдом идеи, Ф. Салловей приходит к выводу, согласно которому истоки психоаналитической концепции инфантильной сексуальности лежат не во фрейдовском самоанализе, а в том идейном влиянии, которое имел на основателя психоанализа Флисс, а также сексологи, включая Эллиса, Блоха, Линдера. Такие понятия, как «либидо», «бессознательное», «эрогенные зоны», использовались не только Флиссом и другими врачами, но и писателями, поэтами, философами, включая Новалиса, Шопенгауэра, Ницше.

Сексуальная биология, эволюционная теория и открытые Флиссом биогенетические законы могут быть рассмотрены как непосредственные источники психоаналитических идей, свидетельствующие о том, что отнюдь не клиническая практика Фрейда и его самоанализ были единственными источниками возникновения психоаналитического метода изучения человеческой психики. По выражению Ф. Салловея, можно сказать, что непонимание современными исследователями той роли, которую Флисс и другие врачи играли в формировании концептуальных представлений Фрейда, фактически, отражает «скрытую биологическую природу» всего психоаналитического наследия (Sullow, 1979, p. 237).

Биографы Фрейда из числа ортодоксальных психоаналитиков создали миф о том, что фрейдовские биогенетические идеи являются поздним дополнением к его психоаналитическому учению о человеке, которое было выдвинуто под влиянием представлений К. Абрахама, Ш. Ференци, В. Штекеля о биологической природе человеческой психики. Подобно другим, данный миф призван «узаконить» психоанализ в качестве «чистокровной психологии». По убеждению Ф. Салловея, текстологический анализ как ранних, так и поздних работ Фрейда свидетельствует о том, что на протяжении всей своей научной деятельности основатель психоанализа постоянно колебался между Сциллой критического отношения к биологическим идеям и Харибдой неразрешимых психобиологических проблем. Фрейд выступал против крайних биологических тенденций в медицине, но это не исключало влияния биологии на его психоаналитические концепции.

Что можно сказать по поводу выше рассмотренных мифов?

Действительно, ортодоксальные психоаналитики односторонне подошли к рассмотрению многих аспектов развития психоанализа и психоаналитического движения в целом. Они создали ореол славы вокруг личности Фрейда и ажиотаж в связи с выдвинутыми им идеями. Достаточно сказать, что, в отличие от некоторых зарубежных исследователей, усматривающих заслугу Фрейда в выдвижении идеи о сексуальной этиологии неврозов, основатель психоанализа подчеркивал: «Идея, за которую меня сделали ответственным, никоим образом не мое детище. Она была преподнесена мне… самим Брейером» (Фрейд, 1919, с. 7). Поэтому вывод Ф. Салловея о существовании двух общих мифов о Фрейде как герое и «чистокровном психологе», на которых покоится вся традиционная психоаналитическая история, не лишен оснований.

Верно и то, что эти общие мифы привели к созданию множества частных мифов о психоанализе и «психоаналитической революции» (Ф. Салловей насчитывает 26 таких мифов). Их конкретный анализ составляет несомненную заслугу автора. Однако не со всеми его конечными выводами можно согласиться.

Так, вывод Ф. Салловея о том, что Фрейд является «скрытым биологом», а психоанализ – «скрытой биологией», вызывает возражение. Спору нет, биологические идеи XIX в. оказали несомненное влияние на становление психоанализа. Верно и то, что на протяжении всей своей жизни Фрейд неоднократно обращался к биологии, придавая ей большое значение в развитии науки в целом. Так, в одной из своих работ он писал: «Биология есть поистине царство неограниченных возможностей, мы можем ждать от нее самых потрясающих открытий и не можем предугадать, какие ответы она даст нам на наши вопросы несколькими десятилетиями позже. Возможно, что как раз такие, что все наше искусное здание гипотез распадется» (Фрейд, 1925, с. 105). Поэтому не следует недооценивать роль биологических идей в формировании тех или иных психоаналитических концепций.

Но не следует и переоценивать значение биологии в становлении и развитии психоанализа. В конечном счете, используя самые различные идеи, в том числе и биологические, циркулирующие в научных кругах в конце XIX–начале XX столетия, Фрейд создал такое психоаналитическое учение о человеке и культуре, которое вписывалось, скорее, в рамки психологии, чем биологии. Не случайно он неоднократно подчеркивал, что психоанализ является частью психологии как науки.

Думаю, что характеристика психоанализа как «скрытой биологии», имеющая место в исследовании Ф. Салловея, не отражает полностью существа психоаналитического учения Фрейда о человеке и свидетельствует о переоценке автором биологических истоков психоаналитических концепций.

Переоценка роли того или иного фактора в развитии психоанализа весьма характерна для ряда зарубежных исследований. В этом отношении рассмотренная, наряду с книгой Ф. Салловея, работа Дж. Рубинса также несвободна от данного недостатка. Речь идет об односторонней, на мой взгляд, оценке концептуальных наработок Хорни, связанных с эволюцией ее взглядов на человека и культуру. Хотя автору удалось подметить одну из характерных

особенностей этой эволюции, тем не менее, в работе автора нет подробного и глубокого анализа идей Хорни. Другое дело, что Дж. Рубинс справедливо пишет о следующем обстоятельстве. Если в первых концептуальных схемах Хорни обращает внимание главным образом на раскрытие влияния культуры на человека, внешних факторов на внутрипсихическое развитие, то в последующих ее теориях акцент все больше смещается с культурных процессов на индивидуально-личностные, с межличных отношений на интрасубъективные.

Действительно, в первой своей работе «Невротическая личность нашего времени» Хорни уделяет значительное внимание рассмотрению культурных факторов, предопределяющих невротические реакции индивида и делает вывод, согласно которому объяснение неврозов и специфики человеческой деятельности следует искать в различии культурных норм и традиций, характерных для того или иного общества. В последующих своих работах она вносит изменения в понимание как природы человека, так и причин возникновения неврозов. В частности, в книге «Наши внутренние конфликты» акцент делается не столько на социокультурном окружении, сколько на отношениях между людьми. Психические стрессы, возникающие на почве установления противоречивых, главным образом враждебных отношений между людьми, рассматриваются Хорни в качестве первостепенного источника так называемого «базального конфликта», образующего ядро всех психических расстройств. В дальнейшем в ее работе «Невроз и развитие человека» эта психоаналитическая концепция также претерпела изменение. В окончательно сформулированном виде психоаналитическое учение Хорни о неврозах основывается уже на предпосылке, в соответствии с которой психические расстройства человека обусловлены его отчуждением от самого себя, преобладанием в нем «идеализированного Я», являющегося продуктом собственного воображения.

Останавливаясь на рассмотрении различных вариантов психоаналитических концепций Хорни, Дж. Рубинс не без основания замечает, что, несмотря на учет культурных факторов в первой своей работе, она все же не смогла дать удовлетворительного объяснения того, как эти внешние факторы соотносятся с внутрипсихическими процессами и механизмами, лежащими в основе невротических реакций индивида. Верно и то, что в последних работах Хорни акцент переносится на внутренний мир человека. Однако эти верные соображения далеко не всегда сопровождаются у автора отчетливо сформулированными выводами, свидетельствующими об адекватном понимании существа психоаналитического учения Хорни о человеке.

Прежде всего, имеется в виду то обстоятельство, что, акцентируя внимание на структуре человеческой психики, в работах позднего периода своей теоретической и терапевтической деятельности Хорни не исключала возможности возникновения конфликтов и образования неврозов, обусловленных наличием специфических отношений между людьми в культуре, основанной на постоянной конкуренции. Поэтому вряд ли правомерно представлять Хорни в качестве исключительно «неофрейдиста культурной ориентации», как это делает Дж. Рубинс (Rubins, 1979, p. 317).

Другое дело, что в попытках объяснить отношения между культурными факторами и внутрипсихическими процессами Хорни делает ставку на самореализацию сущностных сил человека. Но это отнюдь не исключает ни ее «культуралистической тенденции» в трактовке бытия человека в мире, ни ее ориентации на межличностные отношения, поскольку, как подчеркивает сама Хорни, самореализация не является основной целью индивида, главное – «развитие способностей человека к установлению хороших человеческих отношений» (Horney, 1950, p. 308).

Более существенно то, что в конечном счете Хорни так и не удалось избежать двусмысленности при объяснении отношений между внешними и внутренними факторами, оказывающими влияние на жизнедеятельность человека. Но раскрытие именно этого вопроса и не нашло исчерпывающего освещения в исследовании Дж. Рубинса.

И еще одно соображение. Рассматривая первые работы Хорни, Дж. Рубинс справедливо указывает на то, что ее расхождения с Фрейдом были скорее частичной, чем полной ревизией классического психоанализа (Horney, 1950, с. 230). И это действительно так, поскольку, несмотря на критику ряда теоретических положений и постулатов Фрейда, Хорни сохраняет неизменным психоаналитический метод исследования человека и культуры. Причем данное соображение в равной степени относится ко всем работам Хорни, в том числе и позднего периода ее теоретической и клинической деятельности.

Между тем отмеченное выше положение Дж. Рубинс относит только к ранним работам Хорни. Во всяком случае, при рассмотрении специфики поздних трудов Хорни автор не высказывает своего явного отношения к тем модификациям, которые были осуществлены Хорни в психоанализе. Создается впечатление, что Дж. Рубинс разделяет точку зрения тех исследователей, кто полагает, что Хорни действительно осуществила принципиальную ревизию классического психоанализа.

Подводя итог, следует еще раз отметить следующее. В рассмотренных выше работах Ф. Салловея и Дж. Рубинса содержатся, на мой взгляд, как верные соображения, связанные с адекватным пониманием истории становления и развития психоанализа, психоаналитических учений Фрейда и Хорни о человеке и его невротизации, так и такие теоретические положения, которые вызывают существенные возражения. Вместе с тем и то, и другое исследование – отнюдь не заурядное явление в зарубежной литературе, посвященной истории психоаналитического движения.

Не вписывающаяся в традиционное для психоаналитиков освещение «интеллектуальной биографии» основателя классического психоанализа, книга Ф. Салловея способствует развенчанию различных мифов о Фрейде и его учении о человеке, широко распространенных в настоящее время за рубежом. Являющаяся одной из немногих работ, раскрывающих жизненный путь Хорни, книга Дж. Рубинса вводит в научный оборот новый материал, осмысление которого столь необходимо для дальнейшего исследования истории реформирования классического психоанализа.

Обе работы вносят, как мне думается, несомненный вклад в исследование истории развития психоаналитического движения. Они могут пред-

ставить значительный интерес как для философов, психологов и историков науки, так и для всех тех, кто интересуется психоаналитическими идеями о человеке и культуре.

Литература

Лейбин В. М. Психоанализ и философия неофрейдизма. М., 1977.
Фрейд З. Очерк истории психоанализа. Одесса, 1919.
Фрейд З. Я и Оно. Л., 1924.
Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. М., 1925.
Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого «Я». М., 1925.
Фрейд З. Будущность одной иллюзии. М., 1930.
Adler A. Cooperation Between the Sexes: Writings on Women, Love and Marriage, Sexuality and Its Disorders / Ed. by H. Ansbacher, R. Ansbacher. N. Y., 1978.
Adler A. Superiority and Social Interest. A Collection of Later Writings / Ed. by H. Ansbacher, R. Ansbacher. N. Y., 1979.
Ellenberger H. The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry. N. Y., 1970.
Fromm E., Suzuki D., Martino R. de. Zen Buddhism and Psychoanalysis. N. Y., 1970.
Horney K. Neurosis and Human Growth. The Struggle Toward Self-Realization. N. Y., 1950.
Individual Psychology of Alfred Adler. A Systematic Presentation in Selections from His Writings / Ed. by H. Ansbacher, R. Ansbacher. N. Y., 1956.
Rubins J. Karen Horney. Gentle Rebel of Psychoanalysis. London, 1979.
Sullow F. Freud, Biologist of the Mind. Beyond the Psychoanalytic Legend. London, 1979.

1980

ГОМОСЕКСУАЛИЗМ КАК ОДНА ИЗ ФОРМ СЕКСУАЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

Недавно в зарубежной научной литературе появился необычный по своей тематике труд, составителем и редактором которого является преподаватель социологии Нью-Йоркского университета Мартин Левин (Levin, 1979). Этот труд представляет собой сборник статей и материалов, посвященных осмыслению природы гомосексуальности, выявлению места и роли гомосексуалистов в американском обществе. Основная его цель – развенчать распространенные в США образы, возникающие в обыденном сознании в результате стереотипного понимания гомосексуальности.

Как отмечает М. Левин во введении опубликованного труда, большинство американцев воспринимают гомосексуалистов через призму четырех образов:

- невротики – психически больные люди, неспособные к нормальному половому акту, крайне несчастные, часто кончающие жизнь самоубийством;
- моральные дегенераты – развратники, сексуальные маньяки, для которых оргазм является единственной целью жизни;
- подражатели женщинам – мужчины, покачивающие бедрами при ходьбе, говорящие тихим голосом, носящие юбки;
- бесплодные денди – гурманы, любители шикарно одеваться и проводящие время в артистических, литературных салонах.

Эти образы возникли на основе традиционного предубеждения против гомосексуалистов и «гомофобии», поддерживаемой церковью и психиатрией. Христианская религия исходит из того, что воспроизведение потомства – единственная цель сексуальных отношений, а половой акт в браке – единственно санкционированная форма сексуальной деятельности. Все другие формы проявления сексуальности, включая гомосексуальность, запрещены как греховные. В свою очередь, традиционная психиатрия отождествляет гомосексуальность с психическим заболеванием. Это ведет к стереотипному пониманию гомосексуальности, с одной стороны, как чего-то криминального, узаконивая тем самым репрессии против гомосексуалистов, выражающиеся в полицейских преследованиях, увольнениях с работы, дискриминации в обществе, а с другой – как чего-то болезненного и постыдного, в результате чего гомосексуалисты вынуждены скрывать свою сексуальную ориентацию

и надевать на себя маску гетеросексуальности, что чревато психическими срывами.

По убеждению М. Левина, подобные образы гомосексуалистов и стереотипы гомосексуальности не соответствуют действительности. Наблюдается существенный разрыв между обыденным мышлением и научным знанием. Публикация данного научного исследования как раз и предназначена для того, чтобы раскрыть ошибочность подобных образов и стереотипов.

В первой части издания освещаются вопросы, связанные с отношением американцев к гомосексуальности, рассматриваются взгляды психиатров на причины возникновения гомосексуальной ориентации у людей, раскрываются факты преследования гомосексуалистов и распространения гомосексуальности среди административных работников в американском обществе.

Э. Левитт и А. Классен приводят данные социологического исследования, осуществленного при поддержке Национального института психического здоровья. Опираясь на материалы интервью, взятого в 1970 г. у 3018 человек, они пришли к выводу, что большинство американцев все еще разделяют традиционную концепцию любви, лежащую в основе сексуального поведения. Многие из числа опрошенных считают, что гомосексуалисты могут работать в сфере искусства, но они не должны быть допущены на работу, связанную с принятием социально-экономических решений, с воспитанием молодежи и лечением больных. Три четверти опрошенных выступают против того, чтобы гомосексуалисты были министрами, учителями. Две трети – против того, чтобы они были врачами. 42% убеждены, что значительная часть молодых гомосексуалистов становятся таковыми под влиянием гомосексуалистов пожилого возраста. Менее 30% рассматривают многих гомосексуалистов как оказавшихся неспособными иметь дело с женщинами. По мнению 30% опрошенных, большинство гомосексуалистов имеют врожденную склонность к гомосексуальности. 40% полагают, что многие гомосексуалисты стали таковыми в результате неверного воспитания в семье. 59% опрошенных считают, что должен быть установлен закон, запрещающий сексуальные отношения между людьми одного и того же пола. 8% высказываются за то, чтобы нарушение такого закона каралось заключением в тюрьму сроком не менее чем на один год. 6% поддерживают эту меру наказания, но только по отношению к тем гомосексуалистам, кто нарушает супружескую верность. Некоторые из числа опрошенных не выражают особой симпатии или ненависти к гомосексуалистам, однако более 80% предпочитают не иметь с ними дело.

В статье «Что мы знаем о гомосексуальности?» Р. Гулд выступает против понимания гомосексуальности как психического заболевания. Современная теория о природе гомосексуальности началась, по его мнению, с работ основателя психоанализа З. Фрейда, который считал, что все люди бисексуальны и что превалирование женского начала у некоторых мальчиков может стать причиной их гомосексуальности.

Нарциссизм, согласно Фрейду, также играет важную роль в развитии гомосексуальной ориентации человека. Эти идеи были подхвачены многими психиатрами, рассматривавшими гомосексуальность в качестве патологии. Но если Фрейд не возлагал особых надежд на психоанализ в применении его

к гомосексуалистам, то большинство психиатров усмотрели в психотерапии единственное средство лечения гомосексуальности.

Но на каком основании, задает вопрос Р. Гулд, психиатры судят обо всех гомосексуалистах как о психически больных людях, если они имеют дело только с теми, кто сам обращается к ним за лечением? Ведь психиатры не имеют ни малейшего представления о большинстве гомосексуалистов, живущих вполне нормальной жизнью. Никто из них даже не пытался провести сравнительное исследование между гомосексуалистами пациентами и не пациентами.

То, что американское общество, основанное на нуклеядерной семье, предпочитает гетеросексуальную модель, еще ничего не говорит о том, что данная модель является общепризнанной во всем мире. Антрополог С. Форд и психолог Ф. Бич обнаружили, например, что из 76 изучаемых ими обществ в 49 обществах гомосексуальная деятельность рассматривается как нормальная и социально приемлемая. Нет необходимости отрицать, что некоторые гомосексуалисты – это действительно больные люди. Однако, замечает Р. Гулд, многие из тех, кто придерживается гомосексуальной ориентации, являются вполне здоровыми, живут счастливо и продуктивно работают в обществе. Не случайно в декабре 1973 г. Американская психиатрическая ассоциация выступила против включения гомосексуальности в число психических заболеваний.

По убеждению Р. Гулда, если нет социальных ограничений в отношении выбора сексуального объекта, то большинство людей функционируют как бисексуалы и, следовательно, только личный опыт может вести к тому или иному предпочтению, причем без патологии и нарушений. Поэтому подлинное понимание гомосексуальности должно стать составной частью «сексуальной революции», ибо до тех пор, пока мы не будем иметь адекватного знания о природе и функциях гомосексуальности, мы не сможем понять и существо гетеросексуальности.

Ряд авторов сборника рассматривают феномен гомофобии, распространенный в американском обществе. Особое внимание обращается на глубокое противоречие между традиционными идеалами индивидуальной свободы и христианской моралью, согласно которой гомосексуальность противоречит установленному богом естественному порядку вещей. Если учесть, что государство поддерживает церковь в этом вопросе и всячески преследует гомосексуалистов, то становится понятным, почему многие американцы испытывают иррациональный страх перед гомосексуальностью. В американском обществе гомосексуалисты превращаются в изгоев, хотя в любой части страны, в любой сфере деятельности можно обнаружить тех, кто придерживается гомосексуальной ориентации. Так, например, среди бизнесменов США, по данным Р. Цоглина, 10% – гомосексуалисты. И все же, несмотря на притеснения гомосексуалистов, их численность в американском обществе постоянно возрастает.

Вторая часть сборника посвящена рассмотрению организационных форм распространения гомосексуальности в США. В различных статьях и материалах описывается культура гомосексуалистов, их общины, стиль жизни, цен-

ностные ориентации, движение гомосексуалистов за легализацию гомосексуальной практики.

Приводя некоторые данные о проявлении гомосексуальной культуры, Л. Хэмфри отмечает увеличение числа газет и журналов, освещающих проблемы гомосексуальности. Так, тираж издания «Защитник» (специальный печатный орган гомосексуалистов) доходит до 100 тысяч. Среди его постоянных читателей 70% с высшим образованием, 9% имеют степень доктора наук, 35% с ежегодным доходом не менее 25 тысяч долларов, 83% участвуют в выборных компаниях. Выпущен специальный календарь, на страницах которого отмечены наиболее знаменательные события в истории гомосексуализма, даты рождения и смерти выдающихся личностей-гомосексуалистов. Работают бары и кабаре, специально предназначенные для гомосексуалистов. Семь лет тому назад только один из десяти гомосексуалистов посещал бары. Сегодня мужчина, танцующий с другим мужчиной, а женщина с другой женщиной – обычное явление в барах. Одно из наиболее популярных кабаре в Лос-Анджелесе, посещаемых гомосексуалистами, вмещает до 1500 человек. В Голливуде существует так называемая «Студия I», включающая в себя четыре бара, ресторан, кинотеатр, дискотеку, баскетбольную площадку, игорный зал и ночной клуб, в которых собираются гомосексуалисты. Это, по выражению У. Сэйдж, «колоссальные клозеты». Супербары для гомосексуалистов имеются в Атланте, Бостоне, Вашингтоне, Далласе, Нью-Йорке, Сан-Франциско, Хьюстоне, Чикаго. Число баров для гомосексуалистов растет из года в год: десять лет тому назад в Хьюстоне было 4 таких бара, сейчас – 40, в Атланте их число возросло с 5 до 31, в Лос-Анджелесе в настоящее время насчитывается 116 баров.

Существуют специальные бани для гомосексуалистов. Исследовавшие гомосексуальную атмосферу в пяти современных банях в разных частях США, М. Вейнберг и К. Уильямс описывают специфику этих бань и существо безличной гомосексуальной практики, осуществляемой в них. Такие бани имеют, как правило, сауну, отдельные кабинеты, комнату для массовых оргий, затемненные коридоры для наиболее стеснительных и преклонного возраста гомосексуалистов, а также бары, дискотеки, телевизоры. Каждый, посещающий баню, является потенциальным партнером, включенным в культуру безличного секса. По мнению М. Вейнберга и К. Уильямса, наличие таких бань вносит существенную поправку в традиционное понимание безличных отношений между людьми как чего-то негативного, отчужденного, патологического. Подобная традиция, подчеркивают они, игнорирует тот факт, что сами участники могут расценивать безличные отношения как забаву, приносящую удовлетворение и радость, и что социальные организации, типа гомосексуальных бань, могут быть наилучшими организациями, способствующими осуществлению безличной сексуальной деятельности.

Ряд статей сборника посвящено рассмотрению гомосексуальных гетто, роли женщин в мужских гомосексуальных коммунах, стилей жизни гомосексуальных отцов, истории гомосексуальной политики, гомосексуального движения, установлению параллелей между негритянскими и гомосексуальными организациями.

Исследования, осуществленные М. Левиным, М. Гоффманом, Б. Адамом, Т. Вейнбергом и другими авторами сборника, показывают, что гомосексуалисты объединяются в коммуны, ведут определенный образ жизни, образуют свою собственную субкультуру. Так, в Бостоне 83% гомосексуалистов проживают на территории города, составляющей менее 2%, в Лос-Анджелесе 78% – на территории менее 3%, в Чикаго 64% – на территории менее 1%, в Нью-Йорке 86% – на территории менее 2%. Большинство людей в гомосексуальных гетто одеты в черные мотоциклетные куртки и рабочие ботинки. Они носят короткую прическу, усы и имеют при себе такие непременные атрибуты, как шейные платки и ключи на металлической цепочке, прикрепленной к поясу. Гомосексуалисты имеют свой собственный язык жестов, особый жаргон, специальную, им понятную символику. Если, например, ключи висят на поясе справа, то это означает, что гомосексуалист предпочитает быть пассивным, если слева – активным. Что касается мужчин-проституток, то они обычно зазывают своих клиентов вопросом «Который час?».

Подобно неграм, гомосексуалисты открывают свои церкви, выдвигают своих кандидатов на выборах, пытаются влиять на политику. Первая церковь для гомосексуалистов была открыта священником Р. Перри в октябре 1968 г. в Лос-Анджелесе. Она имела около 25 тысяч прихожан. В последующие два года аналогичные церкви появились в Сан-Франциско, Сан-Диего, Чикаго. Наблюдается активизация и радикализация гомосексуального движения, имеющего определенную историческую традицию (в 1897 г. в Германии М. Хиршфельд основал «Научно-гуманитарный комитет», организовавший кампанию за эмансипацию гомосексуалистов и составивший соответствующую петицию, под которой подписались такие западные интеллектуалы, как М. Бубер, К. Ясперс, Г. Гессе, Т. Манн). Если некоторые негритянские организации выдвинули политический лозунг «Власть черным!», то приверженцы гомосексуальной ориентации подняли на щит лозунг «Власть гомосексуалистам!». Гомосексуальное движение вышло из подполья на улицы, осуществляя борьбу за легализацию гомосексуальных отношений в американском обществе.

Таковы, по мнению многих авторов публикации, происходящие в настоящее время в США сдвиги в отношении признания прав гомосексуалистов и распространения гомосексуализма как одной из форм сексуальной деятельности человека.

Литература

Levine M. (Ed.). Gay Men. The Sociology of Male Homosexuality. N. Y., Hagerstown, San Francisco, London, 1979.

1980

ПСИХОАНАЛИЗ И ИСТОРИЯ

I. Психоаналитические идеи и концепции широко используются Западной Европе, США, странах Латинской Америки. Они находят свое отражение в работах ряда философов, социологов, лингвистов и литературоведов, интерес которых к психоанализу наметился еще в 20-х годах XX столетия, когда психоаналитическое движение вышло на международную арену.

Разумеется, далеко не все зарубежные ученые разделяют психоаналитические идеи, выдвинутые австрийским врачом З. Фрейдом. Некоторые из них критически относятся к тем или иным психоаналитическим представлениям, высказывают сомнения в применимости психоаналитических концепций к различным научным дисциплинам. Наиболее стойкими в этом отношении оказались, пожалуй, истории, негативно отнесшиеся к сомнительным попыткам Фрейда с психоаналитических позиций объяснить историю возникновения и развития первобытного общества.

Лишь после Второй мировой войны психоаналитические идеи стали постепенно проникать в западные исторические исследования. Появились работы, авторы которых использовали психоанализ при изучении причин возникновения фашизма, психологии нацистских лидеров, национализма. Правда, в довоенный период предпринимались попытки исследования исторических событий с психоаналитической точки зрения, как это имело место, например, в работах В. Райха, исследовавшего в 1933 г. психологию масс фашизма. Но это было обращение, скорее, психоаналитиков к истории, нежели историков к психоанализу, тех историков, которые долгое время испытывали недоверие к психоаналитическим идеям.

Перелом произошел в конце 50–начале 60-х годов, когда в ФРГ, Франции и США некоторые историки не только обратили внимание на психоанализ, но и взяли на вооружение психоаналитический метод исследования. В зарубежной исторической науке возникло даже целое направление, получившее название психоаналитической истории. Первоначально не вызвавшая большого восторга у большинства ученых, психоаналитическая история неожиданно завладела воображением части зарубежных теоретиков, став, в частности, в середине 60-х годов «новой модой среди американских историков» (Wehler, 1980, p. 530).

Интерес зарубежных ученых к психоаналитической истории проявляется и поныне. Он свидетельствует о притягательной силе психоаналитических идей, оказавших воздействие на умы части зарубежных теоретиков, в том числе и историков.

Чем же привлекают историков психоаналитические концепции? В чем суть психоаналитической истории? Совместимы ли психоанализ и история как наука?

Ответы на эти вопросы в какой-то степени могли бы пролить свет как на причины «живучести» психоанализа, так и на специфику методов исторического исследования.

II. Первоначально психоанализ рассматривался как метод лечения неврозов. В этом качестве он был развит Фрейдом, предложившим ряд технических приемов и методик исследования причин возникновения болезней психогенного характера, а также соответствующих приемов и способов их лечения. Однако уже на начальной стадии своего развития психоанализ воспринимался Фрейдом как общий метод исследования широкого круга явлений не только медицинского, но и общекультурного характера. Во всяком случае, по мере выдвижения различных психоаналитических гипотез и концептуальных положений, Фрейд предпринял смелую попытку исследования с психоаналитических позиций как художественных произведений, так и исторических явлений, будь то истоки возникновения религии или человеческой культуры в целом.

Наряду с клинической практикой, психоанализ стал вспомогательным средством научного исследования в разнообразных областях духовной жизни. Разъясняя это положение, Фрейд подчеркивал, что каждый специалист должен принять во внимание следующее: «Наша работа имеет только одну цель – побудить его сделать то же самое лучше, применив к хорошо знакомому материалу инструмент, который мы можем дать ему в руки» (Фрейд, 1925, с. 13).

Как известно, в клинической практике Фрейд исходил из того, что аффекты переживания, обусловленные травматическими ситуациями в прошлом, порождают внутренние конфликты. Их разрешение осуществляется путем вытеснения из сознания несовместимых с требованиями и нормами культуры желаний человека в сферу бессознательного. Однако эти желания не исчезают бесследно, а, оставаясь в бессознательном, ждут благоприятной возможности, чтобы вновь заявить о себе в форме симптомов какого-либо психического расстройства.

В целях терапии психоаналитик стремится преодолеть сопротивление пациента, перевести вытесненный патогенный материал в его сознание и помочь ему разрешить внутренние конфликты путем сознательного овладения своими желаниями. Фрейд полагал, что именно переживания детства, связанные с бессознательными сексуальными влечениями и желаниями, дают ключ к объяснению последующих психических травм. В основе всякого невроза, как считал основатель психоанализа, лежит эдипов комплекс, согласно которому мальчик постоянно испытывает влечение к своей матери и видит в отце соперника, в то время как девочка ориентируется на отца и испытывает чувства ненависти к своей матери. Речь идет о так называе-

мом «позитивном» эдиповом комплексе. В случае же «негативного» эдипова комплекса отношения между ребенком и родителями как бы переворачиваются – мальчик относится негативно к своей матери и позитивно к отцу, девочка – тянется к матери и отвергает отца. В целом эдипов комплекс трактовался Фрейдом как извечно данный, оказывающий решающее воздействие не только на возникновение психических расстройств, но и на становление общества, нравственности, религии, культуры.

Благодаря выдвинутым психоаналитическим идеям Фрейд стремился раскрыть природу бессознательного, а также те символические формы выражения человеческих желаний, которые в иносказательном виде предстают перед сознанием, маскируя побудительные мотивы деятельности и искажая реальную картину мира. Начав с психоаналитического исследования патогенного материала, выявляемого в процессе лечения невротиков, основатель психоанализа перешел к изучению психологии не только нормальных людей, но и культурных явлений, исторических событий. При этом он исходил из того предположения, согласно которому «душевная жизнь отдельного человеческого существа дает при психоаналитическом исследовании те сведения, при помощи которых мы можем разрешить или, по крайней мере, осветить многие загадки из жизни народных масс» (Фрейд, 1923, с. 175).

Подобная психоаналитическая установка открывала определенные перспективы для работы с историческим материалом.

В самом деле, если принять в качестве рабочей гипотезы положение, что история развития человечества является повторением истории развития человека, то нельзя ли использовать методы психоаналитического исследования личности для лучшего понимания исторических событий? Если психоаналитик способен проникнуть по ту сторону сознания человека и вскрыть травмирующие события в его детстве, то не сможет ли опирающийся на психоаналитический метод исследования историк отстраниться от рациональных объяснений и погрузиться в толщу бессознательного прошлого, в «детство» человечества, чтобы тем самым раскрыть подлинную историю?

Именно так и поступали психоаналитики, апеллирующие к историческому материалу. Именно такой подход и привлек внимание некоторых зарубежных историков к психоанализу.

За рациональным обрамлением мыслей и поступков человека психоаналитик усматривает сложное переплетение иррациональных мотивов, связей и отношений, которые ускользают от сознания. Задача психоаналитика – расшифровать язык бессознательного, в символической форме проявляющегося в речи индивида.

С аналогичной ситуацией сталкивается и историк. В его распоряжении имеются исторические тексты, документы. На основе их изучения он должен воссоздать прошлое, составить себе ясное представление о минувших исторических событиях. Однако, пытаясь рационально объяснить прошлое, историк, как считают приверженцы психоаналитической истории, не столько добирается до существа исторических событий, сколько реконструирует их, причем, как правило, в искаженном виде. Все дело в том, что историк не учитывает бессознательный слой истории, скрытую внутреннюю бессо-

знательную работу, составляющую сердцевину исторических событий. Прорваться же к этому историческому бессознательному можно лишь путем расшифровки дошедших до наших дней текстов, интерпретации символического языка, который скрыт за привычным текстуальным изложением исторических событий. Здесь как раз и может помочь психоаналитический метод исследования бессознательного, необходимый, по убеждению сторонников психоаналитической истории, для оживления исторических событий и приближения их к историку, пытающемуся постичь их суть.

Надо сказать, что в ряде случаев исторические работы, осуществленные с позиций психоаналитического исследования, дают весьма интересный материал. Так, например, книга американского ученого Э. Эриксона о молодом Лютере (Erikson, 1962), представляет собой добротное историко-биографическое исследование, в котором с использованием психоаналитического метода исследования прослежена связь между формированием внутреннего мира отдельной личности и исторической эпохой. Не случайно данная работа оказала заметное влияние на ряд зарубежных историков, ранее настороженно или негативно относившихся к психоанализу. Конечно, далеко не все исходные положения и конечные выводы Эриксона являются бесспорными. Некоторые из них свидетельствуют о доминировании психоаналитических установок над исторической действительностью. Тем не менее не следует сбрасывать со счета то обстоятельство, что Эриксону удалось выявить отнюдь не тривиальные явления и процессы, ускользнувшие из поля зрения других историков, изучавших исторические события, связанные с возникновением лютеранства на Западе.

III. Психоаналитические идеи и концепции, неоправданно широкие обобщения и выводы, сделанные на основе психоаналитического метода исследования, неоднократно подвергались критике со стороны различных ученых. В общих чертах эта критика остается отчасти справедливой и по отношению к психоаналитической истории, особенно в том случае, когда речь идет об акцентировании внимания исключительно на эдиповом комплексе, сексуальной подоплеке исторических событий, невротических чертах характера политических лидеров.

Вместе с тем есть смысл непредвзято разобраться в существе тех установок и теоретических положений психоаналитической истории, благодаря которым зарубежным исследователям удается рассмотреть ряд исторических аспектов, недостаточно освещенных в мировой исторической литературе. Во всяком случае, как мне представляется, заслуживает внимания разделяемая некоторыми зарубежными историками установка, согласно которой в историко-биографическом исследовании важно не только вывить характерные особенности исторической личности посредством анализа социально-политического уклада жизни в соответствующую историческую эпоху, но и раскрыть содержание данной эпохи, исходя из соотнесенности ее с внутренним миром изучаемой личности, с теми коллизиями и внутрипсихическими конфликтами, которые разыгрываются в глубинах психики конкретного человека при столкновении его бессознательных влечений и желаний с социокультурными ограничениями, религиозными запретами, нравственными идеалами.

Литература

Фрейд З. Лекции по введению в психоанализ. Т. I. М., 1923.
Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии. М., 1925.
Erikson E. Young Man Luter. A Study in Psychoanalysis and History. N. Y.–London, 1962.
Wehler H.-U. Psychoanalysis and History // Social Research. 1980. V. 47. № 3.

1983

ПСИХОАНАЛИЗ И СОЦИАЛЬНЫЕ НАУКИ

Психоаналитические идеи широко используются в зарубежной общественной мысли. Получившие признание и одобрение среди части зарубежных ученых в начале XX столетия, когда психоанализ вышел за пределы сугубо медицинского использования, а психоаналитический метод исследования личности и культуры стал, по сути дела, отправной точкой изучения общественных явлений и процессов в целом ряде исследований, эти идеи в настоящее время не только вторгаются в сферу социологии, политологии, истории, историографии, права, но и приобретают значительное социальное звучание в современном мире. Более того, на основе использования психоаналитических идей в различных социальных науках предпринимаются попытки создания новых дисциплин, будь то психоаналитическая социология, психоаналитическая история или психоаналитическая историография. Словом, теоретические идеи и концепции психоанализа становятся неотъемлемым элементом исследования многих зарубежных работ, посвященных осмыслению взаимосвязи между личностью и обществом, индивидом и культурой.

Психоаналитические идеи находят свое отражение в современной зарубежной социологии. И в этом нет ничего удивительного. Напротив, использование психоаналитических идей рядом зарубежных социологов можно рассматривать как закономерный процесс развертывания скрытой интенции психоанализа от глубинного высвечивания внутреннего мира человека к попыткам объяснения общественных явлений, с одной стороны, и поиску нетрадиционных методов исследования в социологии, способных, по мнению некоторых авторов, оживить социологическую мысль и вывести ее из тупиков объективистского игнорирования психологии, – с другой.

Действительно, по мере того, как психоанализ стал претендовать не только на раскрытие внутренних дисгармоний, выявление бессознательных мотивов деятельности человека и объяснение причин болезненного расщепления психики, но и на осмысление общественных явлений, рассмотренных по аналогии с явлениями индивидуально-личностного характера, сами психоаналитики предприняли попытки психоаналитического изучения общества. Так, уже основатель психоанализа З. Фрейд попытался рассматривать культурные и социальные институты человечества через призму созданной им психоаналитической модели личности, что нашло свое отражение, в част-

ности, в его работе «Психология масс и анализ человеческого «Я» (1921). Другие психоаналитики заявили о необходимости совмещения психоанализа с марксизмом, чтобы тем самым открыть перспективу исследования широкой панорамы общественных явлений и политических движений. К их числу относится В. Райх, в 20-х годах предпринявший попытку «привести в гармонию» психоаналитические идеи Фрейда с социально-экономическим учением К. Маркса и на этой основе создать «новое учение», способствующее анализу общественных процессов.

Подобные тенденции сохранили свою значимость и в настоящее время. Во всяком случае, в зарубежной литературе из года в год появляются работы, авторы которых претендуют на социологизацию психоанализа, считая, подобно Г. Маркузе, что классическому психоанализу присуща «социологическая субстанция» и что фрейдовское психоаналитическое учение «с необходимостью включает в себя теорию общества» (Marcuse, 1956, p. 27).

Что касается второй тенденции, т. е. обращения социологов к психоаналитическим идеям, то она отчетливо проявляется в последние годы в зарубежной социологической мысли, хотя история ее возникновения насчитывает десятилетия. Пожалуй, особый интерес зарубежных социологов к психоаналитическим концепциям наметился после опубликования известным американским социологом Т. Парсонсом статьи «Психоанализ и социальная структура» (1950), в которой отстаивалась мысль о том, что психоаналитическая и социологическая теории находятся в процессе развития «нового типа анализа» динамики социальной структуры, получившего название теории «социального действия». И хотя еще в 40-х годах Т. Парсонс освещал некоторые сюжеты, связанные с медицинской практикой и институциональной ролью психоаналитиков в обществе, тем не менее именно в статье «Психоанализ и социальная структура» было подробно раскрыто значение психоаналитических идей для развития социологического знания.

В данной статье подчеркивалось, что наиболее значительным вкладом психоаналитической теории в эмпирическое понимание человека является теория мотивации индивида в контексте структуры личности. Эта теория, по мнению Т. Парсонса, может быть использована социологами в своих целях, в частности при изучении социальной структуры общества. Если на протяжении длительного времени социология стремилась быть «чистой социологией», очищенной от психологических наслоений, точно так же как психология отстранялась от социологических факторов, то настал период, когда подобные тенденции должны быть пересмотрены во имя плодотворного сотрудничества между социологией и психологией. Во всяком случае, есть смысл подумать о развитии того, что может быть названо, по выражению Т. Парсонса, «психологически (психоаналитически) ориентированной социологией» (Parsons, 1964, p. 341).

Рассматривая возможности применения психоаналитических концепций в социологических целях, известный американский социолог попытался не только показать преимущества психоаналитически ориентированной социологии в исследовании социальной структуры общества, но и раскрыть специфику такой социологии. Согласно его представлениям, психоанали-

тическая социология не должна быть непосредственным заимствованием и приложением клинического опыта к общественной жизни, импликацией психоаналитической терминологии, распространенной на социальные факторы. Она должна основываться на использовании «технической социологической теории», пригодной для анализа социальной структуры и включающей в себя позитивные достижения психоанализа. Психоаналитическая теория, по словам Т. Парсонса, может внести значительный вклад в осмысление социологических проблем. «Однако этот вклад будет наиболее плодотворным в том случае, если он будет сделан в форме адаптации психоаналитических концепций и анализа мотивации к техническим потребностям социологической теории в рамках проблем, поставленных в терминологических терминах» (Parsons, 1964, p. 346).

Впоследствии эти идеи Т. Парсонса были подхвачены рядом зарубежных социологов, использовавших различные психоаналитические концептуальные схемы в процессе социологических исследований как теоретического, так и прикладного характера. Выдвинутая им теория «социального действия» нередко вызывала критические возражения среди части социологов. Особенно отчетливо эта тенденция проявилась в 70-х годах в рамках так называемой «критической социологии». Однако интенция к совмещению психоанализа с социологией оказалась весьма устойчивой. Она нашла поддержку у многих зарубежных социологов, независимо от их приятия или неприятия парсоновской теории «социального действия». Что касается заслуг Т. Парсонса в деле развития психоаналитической социологии, то, по замечанию социолога Калифорнийского университета Дж. Рейбау, у Парсонса наблюдались «серьезные и длительные усилия интегрировать психоанализ с социологией», в результате которых он, фактически, «пересмотрел структурную перспективу Фрейда» (Rabow, 1981, p. 121).

Отталкиваясь от идей Т. Парсонса, ряд зарубежных ученых предприняли попытки по обоснованию необходимости развития психоаналитической социологии как особой дисциплины, способствующей лучшему пониманию социологических данных и особенностей коллективного поведения людей. Среди них – историк Ф. Уайстайн и социолог Дж. Плэтт, опубликовавшие в 1973 г. работу «Психоаналитическая социология», в которой были изложены взгляды на теорию социального изменения, основанную на различных психоаналитических гипотезах и положениях нормативной социологии. Считая, что «социологическая сторона психоаналитических проблем», авторы настаивали на «социологической импликации психоанализа» (Weinstein, Platt, 1973, p. 34, 56). Как и Т. Парсон, они призывают к интеграции психоаналитической и социологической теорий, указывая на то, что психоаналитический и социологические подходы тесно связаны между собой. Социология и психоанализ дополняют друг друга, их интеграция плодотворно сказывается на исследовании общественных явлений и процессов. «Без социологического измерения, – подчеркивают Ф. Уайнстайн и Дж. Плэтт, – очень трудно объяснить социальное изменение, а без психоаналитической теории невозможно объяснить исчерпывающим образом разнообразие ответов человека на социальное изменение» (Weinstein, Platt, 1973, p. 60).

Следует отметить, что далеко не все зарубежные ученые, обращающиеся к исследованию общественных проблем и использующие в своих работах психоаналитические концепции, являются приверженцами психоаналитической социологии. Некоторые из них не настаивают на создании особой дисциплины, не используют в своих работах термин «психоаналитическая социология». Вместе с тем многие зарубежные ученые считают, что знакомство с психоаналитической литературой, усвоение психоаналитических идей и их использование в процессе раскрытия организационных структур общества, политических движений, социологических проблем труда и досуга, семьи и брака, мотивов антисоциального поведения личности – все это способствует изучению общественных явлений.

Одни ученые полагают, что психоанализ и психоаналитические представления о бессознательном открывают перспективу понимания того, «как личности лидеров оказывают влияние на конфликты, обусловленные существованием власти» (Zaleznik, 1975, p. 6). Другие исходят из того, что открытие Фрейдом бессознательного является потенциально революционным, поскольку способствует осознанию людьми социальной реальности, в которой они живут, и в ряде случаев может привести к «изменению ее в соответствии с интересами и желаниями большинства» (Fromm, 1980, p. 134). По убеждению третьих, «ценность психоаналитического подхода в социальном исследовании особенно очевидная тогда, когда изучаются люди, не являющиеся пациентами» (Hendin, 1975, p. xiv–xv). Согласно четвертым, «социологи должны продолжить чтение классической и современной психоаналитической литературы», поскольку знакомство с этой литературой «позволит открыть теоретическое богатство, на основе которого можно перейти к эмпирической работе» (Rabow, 1981, p. 125).

В современной зарубежной социологии психоаналитические идеи используются при исследовании значительного спектра проблем, будь то анализ взаимоотношений между людьми в различных организациях (Board, 1978), выявление причин возникновения войн и вооруженных конфликтов (Fornari, 1974), раскрытие существа вопросов, связанных с половым созреванием, семейными отношениями, брачными союзами (Chodorow, 1978) или осмыслением истоков радикализации сознания отдельных слоев общества (Hendin, 1975).

Среди части зарубежных социологов весьма распространен также психоаналитический подход к исследованию молодежных бунтов и протестов, имевших место в странах Западной Европы и США в 60-х годах. Собственно говоря, использование такого подхода было намечено Т. Парсонсом, который в упомянутой выше статье «Психоанализ и социальная структура» высказал соображения о необходимости соответствующей интерпретации «психологической динамики американской молодежной культуры» (Parsons, 1964, p. 345). Некоторые социологи взяли на вооружение аналогичные идеи, попытавшись с помощью психоаналитических концепций объяснить истоки недовольства молодежи и их протест против истеблишмента. В частности, молодежные движения протеста стали рассматриваться через призму описанного Фрейдом эдипова комплекса, как это имело место в книге Л. Фойера «Конфликт поколений» (Feuer, 1969).

В более поздних исследованиях, посвященных молодежной проблематике, нередко высказывались критические соображения по поводу использования представлений об эдиповом комплексе как объяснительной концептуальной схеме в том виде, как она нашла свое отражение в работе Л. Фойера. Так, американский исследователь Л. Либерт показал ошибочность высказанных Л. Фойером соображений об эдипове комплексе, приведших к смешению психодинамики и психопатологии и необоснованному приложению фрейдовской концепции к объяснению психопатологического группового поведения. Это не означает, однако, что Л. Либерт выступил против правомерности использования психоаналитической концепции эдипова комплекса как таковой. Напротив, он ратует за адекватную интерпретацию эдипова комплекса и конфликтов, возникающих на этой почве, считая, что данный комплекс оказывает определенное влияние на поведение человека, но вовсе не определяет невротический и деструктивный характер его действий, на чем акцентировал внимание Л. Фойер. Поэтому, критикуя взгляды Л. Фойера на существо конфликта поколений, Л. Либерт попытался совместить психоаналитические идеи с социологическими концепциями, чтобы тем самым дать адекватное, по его мнению, объяснение причин, характера и специфики студенческого движения протеста против существующих ценностей жизни. Согласно его представлениям, причины возникновения «строптивого духа» студентов не могут быть целиком и полностью сведены к конфликту поколений. «Отношение студента к системе ценностей своих родителей, – замечает Л. Либерт, – является общим фактором, но он находится в динамическом балансе со структурой характера студента, его психодинамикой и внешней социально-политической ситуацией, детерминирующих идеологию студента и его причастность к общественной жизни» (Liebert, 1971, p. 135).

Таким образом, идея конфликта поколений не отвергается Л. Либертом: она используется, но уже с учетом социально-политического контекста современного общества. Не отвергается она и другими исследователями, тяготеющими к психоаналитическому изучению молодежных движений протеста. Так, рассматривая причины «политического насилия» студентов в США, директор психосоциальной программы американского Центра политических исследований Г. Хендин указывает на наличие «деструкции чувств между родителями и детьми» и приходит к выводу, согласно которому в настоящее время идет дальнейшая политизация чувств и объективация гнева в продолжительную социальную драму», а в имеющей место «войне за безличность» даже революционные выступления против социальной несправедливости скрывают похороны человеческого Я» (Hendin, 1975, p. 305, 324).

Психоаналитические идеи используются также при объяснении различного рода конфликтов и войн. Как известно, основатель психоанализа обращался к осмыслению не только внутриличностных конфликтов, но и феноменов агрессивности и деструктивности, проявляющихся в том числе и в развязывании войн. При этом он исходил из предположения, согласно которому амбивалентность и бессознательная враждебность ребенка по отношению к родителям может служить основой для возникновения и проявления агрессивности и насилия взрослого человека. Отсюда – постоянные

источники конфликтных ситуаций между людьми и соответствующая почва для развязывания войн, ибо, согласно Фрейду, склонность к агрессии является не чем иным, как инстинктом любого человеческого существа, а человеческая цивилизация – ареной неустранимой борьбы между Эросом и Танатосом, влечением к жизни и влечением к смерти. Непосредственно или опосредованно эти фрейдовские идеи вошли в арсенал современных социологических концепций, авторы которых с психоаналитических позиций подошли к изучению конфликтов и войн.

В настоящее время за рубежом опубликовано значительное число работ, посвященных изучению природы «военных неврозов», психологических реакций на те или иные военные действия, специфике характера и образа жизни служащих в армии людей. Разделяя фрейдовские представления о врожденной склонности человека к агрессии, многие из современных зарубежных исследователей рассматривают войны как типичное выражение бессознательного варварства человеческого существа.

Это не означает, что все исследователи, придерживающиеся психоаналитической ориентации, разделяют убеждение, согласно которому войны неизбежны в силу неустранимости деструктивного начала в человеке. Часть из них не соглашается с подобной точкой зрения, основанной на абсолютизации психоаналитических идей о врожденной агрессивности людей и их влечении к смерти. Одни считают, что следует пересмотреть соответствующие концепции Фрейда, поскольку они не отвечают требованиям науки и являются, по сути дела, ошибочными, не подтвержденными человеческим опытом. Другие полагают, что многие последователи основоположника психоанализа превратно истолковали его идеи о бессознательных мотивах человеческой деятельности, предопределяющих будто бы причины возникновения войн и делающих их неустранимыми в процессе развития человеческой цивилизации.

Как бы там ни было, но, опираясь на психоаналитический подход к исследованию феноменов агрессии, деструктивности и войн, некоторые зарубежные теоретики приходят к выводу о том, что агрессивность отнюдь не врожденное свойство человеческого существа и что войны не являются извечным состоянием человечества, их можно предотвратить. Так, известный социальный философ, социолог и психоаналитик Э. Фромм, специально посвятивший одну из своих работ изучению природы человеческой деструктивности, недвусмысленно пишет по этому поводу: «деструктивность и жестокость – не инстинктивные влечения, а страсти, коренящиеся в условиях человеческого существования»; «агрессивность должна быть понята как часть социального характера, а не как изолированная поведенческая черта» (Fromm, 1973, p. 73, 167). В свою очередь, директор Института психологии при Миланском университете Ф. Форнари, размышляющий о «термоядерной эре», условиях мирного сосуществования противоположных социальных систем и говорящий о военных мифах как возрождении «примитивных фантазий в современной войне», особо подчеркивает, что, «показывая бессознательные мотивы войны, психоанализ может внести вклад в изучение общечеловеческого опыта, делающего возможным сосуществование» (Fornari, 1974, p. 69, 251).

Кстати, размышляя о деструкции человека, влечении к смерти и судьбе человечества и говоря о природной склонности человеческого существа к агрессии, Фрейд в то же время подчеркивал, что, хотя мы не можем изменить человеческую природу, тем не менее, есть возможность направить агрессию индивида в такое русло, которое не приводило бы к возникновению войн. При этом он возлагал надежду на возможность лучшего будущего, поскольку такие две «небесные силы», как Эрос и влечение к разрушению, не имеют самостоятельного значения, а слиты воедино и, следовательно, в значительной степени уравновешивают друг друга (Freud, 1975).

Исследование конфликтов всегда было одной из важных тем в западной социологии. Однако, несмотря на наличие значительного числа работ, посвященных осмыслению данной проблематики, западным социологам далеко не всегда удается вскрыть истинные причины возникновения конфликтов, которые соотносятся, как правило, с природой человека. По мнению некоторых авторов, неудачи западных социологов в адекватном рассмотрении существа конфликтов объясняются тем, что многие исследователи исходят из традиционно сложившегося в их представлении образа человека. Этот образ человека возник в дофрейдовской научной мысли, когда, по сути дела, не учитывались бессознательные мотивы человеческой деятельности. В свете же современных достижений психоанализа данный образ человека следует рассматривать как неверный, превратно истолковывающий содержание и смысл человеческого бытия, поведения личности. Но им-то как раз и руководствуются многие социологи в своих исследованиях. «Конфликты в социологии, – замечает по этому поводу директор Нью-Йоркского центра психоаналитического обучения Р. Файн, – возникают главным образом от неправильного образа человека, на котором основывается так много исследований (Fine, 1981, p. 215).

По мысли Р. Файна, психоаналитическое учение Фрейда убедительно демонстрирует неадекватность существующих ранее представлений о природе человека. Понимание того, что в своей деятельности люди руководствуются отнюдь не только сознательными мотивами, заставляет пересмотреть взгляды на традиционно сложившийся образ человека как рационального существа. Если социологи будут исходить из нового образа человека, созданного благодаря усилиям психоанализа, то в этом случае, как полагают некоторые авторы, можно будет не только надеяться на адекватное понимание природы конфликтов, но и на успешное разрешение существующих конфликтных ситуаций в обществе. По убеждению Р. Файна, «эти конфликты могут быть преодолены путем лучшего использования психологии» (Fine, 1981, p. 215). В данном случае имеется в виду использование идей и методов психоанализа, поскольку, как считает Р. Файн, фрейдовское учение способствовало возникновению нового образа человека, психоанализ нацелен как на индивидуальные, так и на социальные реформы, а «психоаналитическое видение проливает свет на все социальные науки» (Fine, 1981, p. 219, 235).

Рассмотрение социологических проблем войны и конфликтов самым тесным образом связано с осмыслением вопросов, касающихся политики, жизни и деятельности политических лидеров, функционирования полити-

ческих организаций, расстановки политических сил в обществе. Западная политология приложила немало усилий к тому, чтобы всесторонне осветить все вопросы, связанные с политологической проблематикой. Имеется массив публикаций, посвященных конкретному изучению отдельных сторон политической жизни современного западного общества и мира в целом. Не последнюю роль в этих публикациях играют работы, авторы которых используют психоаналитические идеи. Более того, за последние десятилетия психоаналитический подход к изучению политических проблем получил определенное распространение в странах Западной Европы и США. В большей степени это касается исследований историографического характера, связанных с психоаналитическим осмыслением жизни и деятельности видных политических лидеров, хотя психоаналитическое видение распространяется и на другие аспекты политической жизни современного общества.

В работе «Психология масс и анализ человеческого Я» (1921) Фрейд предпринял попытку психоаналитического объяснения того, как и почему отдельным личностям-вождям удается увлечь за собой массы. При этом он исходил из предположения, согласно которому все взаимоотношения между людьми, будь то отношения индивида к своим родителям, объекту любви и т. д., могут быть оценены как социальные феномены, и, следовательно, психоаналитические находки в области индивидуальной психологии в равной степени следует перенести и на сферу социальной психологии как психологии масс. С этих позиций Фрейд и подходил к исследованию «коллективной душевной жизни», считая возможным говорить о либидозной структуре армии, либидозной привязанности каждого индивида к лидеру и к остальным членам коллектива или массы, являющейся не чем иным, как вновь ожившей первобытной ордой с присущей ей эмоциональной взаимосвязью между первобытным отцом и его сыновьями. Поэтому все психоаналитические концепции о бессознательном, эдиповом комплексе, нарциссизме, переносе и т. д. оказываются в представлении Фрейда применимыми с отдельными коррекциями и к массовым явлениям социального характера.

Нельзя сказать, что современные западные политологи целиком и полностью соглашаются с психоаналитическими рассуждениями Фрейда о сущности массы, толпы, специфике взаимосвязей, устанавливаемых между политическими вождями и рядовыми членами общества. В ряде случаев они отвергают фрейдовские представления о «либидозной привязанности» и сексуально окрашенных мотивах политической деятельности, не соотнесенных с реальной политической ситуацией в том или ином обществе. Такой отход ортодоксального фрейдизма объясняется тем, что, с одной стороны, опираясь на психоаналитический подход к исследованию социальных явлений, многие западные социологи внесли свои коррективы в некоторые фрейдовские концепции, а с другой – сами психоаналитики пересмотрели ряд положений классического психоанализа с учетом культурных и социальных факторов, играющих значительную роль в жизни человека.

Пересмотр некоторых положений классического психоанализа касался главным образом тех психоаналитических идей, которые были двусмысленными или, во всяком случае, затрудняли непосредственное вторжение в сфе-

ру политики. Так, например, Э. Фромм реконструирует многие фрейдовские концепции таким образом, что они оказываются применимыми к анализу социально-экономических и политических проблем и процессов современного западного общества. В частности, он пересматривает представления Фрейда о природе и характере человека, феноменах переноса и нарциссизма. Отмечая ограниченность ряда фрейдовских идей, Э. Фромм вводит понятие «социального характера» как «посредника между социоэкономической структурой и идеями, а также идеалами, превалирующими в обществе» (Fromm, 1981, p. 30). Говоря о слишком узком, с его точки зрения, толковании Фрейдом переноса и нарциссизма, Э. Фромм сосредоточивает внимание на рассмотрении «социального переноса» и «группового нарциссизма» и делает вывод о том, что «социальный перенос» является «одним из наиболее важных социальных феноменов», а «групповой нарциссизма» представляет собой «феномен большого политического значения» (Fromm, 1980, p. 42, 51).

Вместе с тем, несмотря на модификацию некоторых психоаналитических концепций Фрейда, современные западные исследователи широко используют сам метод психоаналитического анализа политических проблем. Изучаются личностные аспекты политических процессов, преломленных через призму психоаналитического высвечивания внутреннего мира человека. Выявляются психопатологические черты характера политических деятелей. С позиций психоанализа переосмысливаются содержание и существо самой политики. Словом, в ряде зарубежных исследований политическая проблематика рассматривается с точки зрения применимости к ней психоаналитических идей и концепций. И если одни авторы, включая профессора политических наук Мельбургского университета А. Дэвиса, полагают, что политика – это «символическая проекция коллективных психических напряжений» (Davies, 1980, p. 120), то другие, указывающие на имеющую место подчас переоценку психоаналитического подхода к исследованию политических проблем, недвусмысленно пишут о том, что нельзя и недооценивать применение психоанализа «к политической теории и действию» (Zaleznik, Kets de Vries, 1975, p. 9).

После Второй мировой войны в западной литературе произошел своеобразный бум психоаналитических исследований политологического и историографического характера, авторы которых попытались использовать психоаналитические концептуальные схемы для объяснения причин возникновения фашизма и психологии нацистских лидеров. Собственно говоря, исследования подобного рода имели место и до Второй мировой войны. Но они были эпизодическими и не столь распространенными. И только спустя несколько десятилетий психоаналитический метод исследования нацистской идеологии и политики нашел приверженцев среди значительной части западных психологов, социологов, историков и историографов.

Одним из первых исследований в этой области была, пожалуй, работа В. Райха «Массовая психология фашизма», опубликованная в 1933 г., т. е., по сути дела, в период прихода нацизма к власти в Германии (Reich, 1978). В этой работе он попытался соотнести свои открытия, сделанные им в клинической практике, с политикой. В представлении В. Райха, различные политические группировки и социальные движения в обществе соответствуют

тем или иным структурным слоям личности. Так, либерализм соотносится с «поверхностным слоем» личности, радикализм и подлинная революционность – с «глубинным слоем». Фашизм же, как нечто иррациональное, является политически организованным выражением «промежуточного слоя», представляющего комплекс садистских, агрессивных влечений, характеризующихся на политическом уровне тяготением к установлению диктатуры.

Раскрывая эти идеи, В. Райх объясняет причины возникновения фашизма наличием авторитарных тенденций в патриархальной семье с присущими ей «неаутентичным чувством любви» между родителями и детьми. Выходцы из такой семьи не только не способны к рациональному проявлению любви, но и испытывают потенциальную враждебность по отношению к другим людям. Этим, по мнению В. Райха, и воспользовался фашизм, поощрявший насилие, культивировавший среди молодежи иллюзию свободы и использовавший в идеологических целях символику подавленной сексуальности, в частности символику свастики.

Несколько иной ракурс исследованию фашизма придает К. Г. Юнг, первоначально разделявший основные идеи Фрейда, но впоследствии отошедший от классического психоанализа и создавший свое собственное учение, получившее название «аналитическая психология». В отличие от классических схем психоанализа с их акцентом на сексуальности, К. Г. Юнг считает, что возникновение нацизма в Германии связано с «коллективным бессознательным» немецкой нации, имеющим глубокие мифологические корни. Германия, в его понимании, всегда была страной психических катастроф, начиная от Реформации и религиозных распрей и кончая крестьянскими войнами. Эти психические катастрофы сопровождались высвобождением демонов, проявлением демонической силы в немецкой нации. По словам самого Юнга, он предсказывал зарождение нацизма в Германии еще в 1918 г., ибо его тогдашние наблюдения над пациентами немецкого происхождения, рассказанные ими сны и обнаруженные симптомы психических расстройств указывали на то, что «немецкая психика» обладает определенными особенностями, потенциально содержит в себе деструктивные тенденции. В отличие от французов и англичан, например, у немцев, по мнению Юнга, «архетип Анимы», т. е. абстрактный образ женского начала в мужчине, не играет существенной роли. Это свидетельствует об особом мифе, распространенном в умах немцев. Не случайно Гитлер не мог установить здоровые отношения с персонифицированным бессознательным, воплощенным в Аниме, что обусловило его деструктивность, распространившуюся впоследствии на массовом уровне, так как Гитлер взывал к коллективному бессознательному немецкой нации, отождествляя себя с ней.

Под этим углом зрения Юнг рассматривал личность Гитлера, пытаясь объяснить, как и почему этот маньяк приобрел столь значительную политическую власть в Германии. Гитлер, как считает Юнг, должен быть понят не как выдающаяся личность, поскольку он не обладал личностью в подлинном смысле этого слова. Гитлер – это, скорее, вся немецкая нация в ее мифологическом измерении. Но почему, будучи столь невыразительным по своей внешности и слабым в физическом отношении, Гитлер привлек внимание немцев и они

слепо последовали за ним? Все дело в том, отвечает Юнг, что Гитлер принадлежит к категории «мистических людей». Его власть носит не политический, а мистический характер. Секрет в том, что Гитлер обладает таким бессознательным, которое, по сравнению с другими людьми, скорее доходило до его сознания: он прислушивается к «внутреннему голосу» своего бессознательного и неукоснительно следует ему в своих решениях и действиях. Его «внутренний голос» – это бессознательное, в которое немецкая нация проецирует свою душу. Отсюда становится понятным «магическое» влияние Гитлера на немецкую нацию, ибо он, по выражению Юнга, является «зеркалом бессознательного каждого немца» (Jung, 1978, p. 118).

Раскрывая на психологических и мифологических уровнях связь Гитлера с особенностями немецкой нации, Юнг понимает, что Гитлер чрезвычайно опасен в политическом отношении. Имея дело с психическими заболеваниями различного рода, в клинической практике он использовал терапевтические методы лечения пациентов. Нельзя ли и по отношению к Гитлеру предложить эффективную терапию, чтобы тем самым нейтрализовать его деструктивные наклонности? Поставив перед собой подобный вопрос, Юнг подчеркивает, что такие люди, как Гитлер, прислушиваются только к своему «внутреннему голосу», и поэтому не стоит внушать им, чтобы они отрешились от своего бессознательного, ибо их реакция на подобное внушение может оказаться обратной. Учитывая это обстоятельство, следует таким образом интерпретировать «внутренний голос» пациента, чтобы указать ему желательный для терапевта образ мышления и направленность действия. Поэтому единственный путь спасения демократии на Западе, по мнению Юнга, – это ни в коей мере не пытаться остановить Гитлера, руководствующегося в политической деятельности своим «внутренним голосом». Можно попытаться отвлечь Гитлера, но остановить его, не навлекая грандиозную для Запада катастрофу, невозможно. Его «внутренний голос» говорит, что лучшее будущее немецкой нации лежит на пути завоевания жизненного пространства. И коль скоро невозможно заставить Гитлера не следовать этому «голосу», то в этом случае необходимо повлиять на направленность гитлеровской экспансии. «Направьте устремления Гитлера на Восток! Отвлеките его внимание от Запада! Пусть он идет в Россию!» Таково, полагает Юнг, «логическое лечение Гитлера» (Jung, 1978, p. 132).

Это «лечение» было предложено Юнгом до того, как фашистская Германия напала на Советский Союз. Разумеется, не юнговская терапия предопределила подобный «крестовый поход» Гитлера. Развязывание Второй мировой войны и нападение Германии на Советский Союз обусловлены совершенно иными причинами, нежели те, которые вытекают из терапевтических рецептов Юнга по спасению западной демократии. Они обстоятельно рассмотрены в отечественной исследовательской литературе, и поэтому нет необходимости специально останавливаться на этом вопросе. В данном случае важно другое. Следует иметь в виду, что политические взгляды В. Райха и К. Г. Юнга неоднократно подвергались критике в работах как зарубежных, так и отечественных авторов. Так, например, резко критикуя политическую философию В. Райха, сотрудник Гуверовского института войны, революции и мира

Л. Радиста в своей книге «Некоторые размышления о Вильгельме Райхе» прямо указывает на то, что политика была той сферой, в который венский психиатр допустил наибольшее количество ошибок (Radista, 1978). Однако, независимо от того, как и с каких позиций критикуются политические взгляды В. Райха и К. Г. Юнга, как и под каким углом зрения модифицируются основные психоаналитические концепции, так или иначе психоаналитические идеи находят свое отражение в западных исследованиях, посвященных изучению политических проблем. Не случайно психоаналитический подход к осмыслению различных политических процессов и исторических событий в целом становится в настоящее время довольно распространенным среди части западных авторов.

В последние десятилетия психоаналитические идеи все активнее стали вторгаться в сферу истории. Они находят свое отражение в работах ряда западных историков, используются при интерпретации исторического материала. Правда, по сравнению с социологами, философами и политологами, историки оказались, пожалуй, наиболее стойкими к восприятию или, точнее, неприятию психоаналитических концепций. Долгое время они негативно относились к попыткам Фрейда с психоаналитических позиций объяснить историю возникновения и развития первобытного общества. Однако постепенно среди западных историков наметился перелом в их отношении к психоаналитическому методу исследования исторического материала. Более того, в западной исторической науке возникло даже целое направление, получившее название «психоаналитическая история». Не вызвавшая первоначально особого восторга у ряда ученых, психоаналитическая трактовка истории неожиданно завладела воображением некоторых зарубежных теоретиков, став, по выражению одного из исследователей, «новой модой среди американских историков в середине 60-х годов» (Wehler, 1980, p. 530).

Как известно, в рамках психоанализа Фрейд стремился раскрыть природу бессознательного, а также символические формы выражения человеческих желаний, которые в иносказательном виде предстают перед сознанием, маскируя побудительные мотивы деятельности индивида и искажая реальную картину его бытия. При этом основатель психоанализа считал, что именно переживания детства, связанные с бессознательными желаниями, дают ключ к объяснению как психических травм, возникающих впоследствии у взрослого человека, так и специфических форм жизнедеятельности каждого индивида. Поэтому психоаналитический метод лечения невротических заболеваний и исследование личности в целом был направлен на воспроизведение картин детства, реконструкцию событий прошлого, оказавших, по убеждению Фрейда, неизгладимое впечатление на каждого человека, который не осознает этого в силу того, что материал прошлого вытеснен из его сознания.

Подобная психоаналитическая установка открывала определенные перспективы для работы с историческим материалом. Не случайно историческая проблематика оказалась в поле зрения Фрейда. Не случайно и то, что он непосредственно обратился к психоаналитическому осмыслению истории. Такой поворот от индивидуально-личностных к историко-культурным проблемам нашел свое отражение в исследованиях Фрейда, посвященных пси-

хоаналитическому объяснению истории возникновения тотемизма, первобытного общества, человеческой цивилизации в целом. К числу работ этого направления относится и написанная им совместно с У. Буллитом, но опубликованная уже после его смерти книга о двадцать восьмом президенте США Вудро Вильсоне, в которой изучение исторических феноменов осуществлялось с психоаналитических позиций (Freud, Bullit, 1967).

Психоаналитическая интерпретация истории привлекла к себе внимание ряда западных ученых. Сам психоанализ стал рассматриваться подчас как историческая наука, имеющая дело с толкованием исторических событий, своеобразным прочтением исторических текстов. И если одни авторы считают, что «психоанализ имеет конечную интенцию быть общей герменевтикой культуры» и может быть рассмотрен как «глобальная интерпретация цивилизации» (Bourgeois, 1975, p. 80), а другие полагают, что возможен «психоанализ самой человеческой расы» (Badcock, 1980, p. 1), то третьи пишут о том, что «сам психоанализ является исторической наукой» (Wehler, 1980, p. 525), интерпретационной дисциплиной, нацеленной на «конструирование жизненной истории человеческого существа» (Schafer, 1978, p. 6).

Так или иначе некоторые зарубежные ученые пытаются установить непосредственную связь между психоанализом или историей. Причем установление такой связи осуществляется не только за счет того, чтобы представить психоанализ в качестве исторической науки, но и путем подчеркивания психологических аспектов истории, необходимости выявления психологических мотивов деятельности субъектов исторического процесса. История, как замечает Р. Файн, «всегда была психоисторией, только историки не обладали способностью это признать» (Fine, 1981, p. 211). Таким образом, делается вывод в одном из исследований, у историков и психоаналитиков много общего в методах и подходах к осмыслению изучаемых ими феноменов: «как и психоаналитик, историк занят реконструкцией прошлого» (Loewenberg, 1977, p. 312).

В свете приведенных выше высказываний зарубежных ученых становится более понятным, почему ряд историков обратился к психоаналитическим концепциям и идеям. В самом деле, если принять в качестве исходного положения, что история развития человека является сокращенным повторением истории развития человечества, а именно с таким постулатом и выступил основоположник психоанализа, то нельзя ли использовать методы и результаты психоаналитического исследования личности для лучшего понимания исторических событий? Если психоаналитик пытается проникнуть по ту сторону сознания личности и вскрыть имеющие место в детстве травмирующие картины прошлого, то не сможет ли историк, опирающийся на психоаналитический метод исследования, отстраниться от рациональных объяснений и погрузиться в толщу бессознательного прошлого, в «детство человечества», чтобы тем самым раскрыть подлинную историю?

Именно так и поступали психоаналитики, апеллирующие к историческому материалу. Именно такой подход привлек внимание части зарубежных историков к психоанализу. На этой основе и возникло такое направление в исторических исследованиях, как «психоаналитическая история», приверженцы которого предпринимают попытки синтеза психоанализа и истории. Рас-

сматривая тенденцию к совмещению психоаналитических и исторических идей, оценивая позитивные и негативные аспекты подобного синтеза, отдельные авторы приходят к выводу, согласно которому «в некоторых странах, особенно в США и Франции, дебаты о пользе психоанализа в историческом исследовании не только ведут к открытому обмену мнениями о возможностях и границах такого сотрудничества, но также дают полезные результаты в практической исследовательской работе» (Wehler, 1980, p. 521).

Разумеется, не все зарубежные историки апеллируют к психоаналитическим идеям или усматривают в них какую-либо ценность с точки зрения применимости психоаналитических объяснительных схем к пониманию исторических событий. Среди них немало таких ученых, которые выступают с критикой психоанализа, не разделяют теоретические постулаты «психоаналитической истории» и конечные результаты, полученные в рамках этого направления в зарубежной исторической мысли. Даже отмечая некоторые достоинства психоаналитического понимания бессознательного, авторы, специально останавливающиеся на рассмотрении взаимосвязей между психоанализом и историей, недвусмысленно подчеркивают, что психоаналитические видение исторического материала не является столь уж конструктивным, как это представляется приверженцам «психоаналитической истории», поскольку «психоанализ не может объяснить существо социальных структур и движений как таковых» (Wehler, 1980, p. 534–535).

Психоаналитические идеи вписываются не только в остов зарубежных социологических, политических и исторических концепций. Они оказывают свое воздействие и на правовые теории, криминалистическую практику. В настоящее время среди зарубежных правоведов немало тех, кто в той или иной степени разделяет психоаналитические установки. Достаточно сказать, что психоаналитические представления о неосознанных преступлениях, бессознательной мотивации правонарушений, врожденной склонности к агрессии и насилию, бессознательных конфликтах, предопределяющих антисоциальные действия, чувствах ревности и вины, психических расстройствах и т. д. – все это довольно широко принимается в расчет в зарубежном правоведении при квалификации преступности, критериях определения степени виновности, а также мерах наказания или оправдания лиц, совершивших противозаконные деяния.

Надо сказать, что в теоретическом наследии Фрейда нет, пожалуй, ни одной работы, которая была бы специально посвящена правовой проблематике. Тем не менее в ряде своих исследований он неоднократно касался вопросов, связанных с психоаналитическим осмыслением тех проблем, которые непосредственно относятся к сфере права. Так, при психоаналитической трактовке различных художественных произведений Фрейд обращал особое внимание на драматические сцены, связанные с совершением различного рода преступлений. Он пытался объяснить не только мотивы преступного действия, но и психическое состояние человека до, в момент и после преступного акта. Фрейд разбирал такие художественные произведения, как «Макбет» У. Шекспира, «Росмерсхольм» Г. Ибсена, «Братья Карамазовы» Ф. Достоевского, делая особый акцент на интерпретации мотивов поведения героев

в критических ситуациях. Причем каждый раз психоаналитическое понимание сути преступления, мотивов его совершения и соответствующих реакций человека оказывается соотнесенным со специфическими отношениями между родителями и ребенком, с тем эдиповым комплексом, который составляет ядро буквально всех объясняющих схем, используемых в психоанализе. Ненависть, агрессивность, бессознательное стремление к убийству, сам акт совершения преступления, раскаяние, чувство вины, запоздалое сострадание – все выводится из эдипова комплекса, соотносится с вытесненным бессознательным и поясняется ссылками на события далекого детства или дочеловеческого прошлого, оставившие неизгладимый след в душе каждого человека.

Фрейд считал, что в ряде случаев чувство вины возникает у человека не после свершения преступления, а до него. Более того, согласно его воззрениям, именно это чувство и обусловливает противоправный поступок. Что касается самого ощущения вины, то оно имеет своим источником эдипов комплекс: с психоаналитической точки зрения, чувство вины – это ответная реакция маленького мальчика на два преступных замысла, а именно убить отца и иметь интимную связь с матерью. Следовательно, причины преступности заключаются в унаследованном ощущении чувства вины, и люди, наиболее остро испытывающие чувства подобного рода, являются преступниками вследствие ощущения чувства вины. Конечно, имеются такие преступники, которые совершают противозаконные деяния, не испытывая при этом чувства вины, что связано подчас с наблюдаемым у них разрывом между физическим и нравственным развитием. Однако у большинства преступников мотивировкой преступления является, согласно Фрейду, именно бессознательное чувство вины. И это обстоятельство следует принимать в расчет при рассмотрении состава преступления и определения степени наказания виновных или оправдания невиновных. Таковы были идеи Фрейда, относящиеся к пониманию психологии преступника и возможности использования психоаналитических критериев при обосновании тех или иных мер наказания лиц, совершивших преступное деяние.

Эти идеи нашли поддержку у ряда зарубежных правоведов. В теоретическом отношении приверженность к психоаналитическим концептуальным схемам вылилась в попытку синтеза психоанализа и права, совмещения психоаналитического метода исследования личности с формально-юридическим обоснованием правопорядка, признающего унаследованную преступность. Некоторые исследователи попытались установить непосредственные связи между психоанализом и юриспруденцией. Так, например, К. Шоэнфельд посвятил одну из своих работ рассмотрению того, как конкретно психоаналитические концепции могут быть применены к праву, как юридические проблемы могут быть лучше поняты с психоаналитической точки зрения. Вывод автора однозначен: «рассмотрение права в свете психоаналитической психологии не только должно вести к лучшему пониманию права, но также может указать путь к необходимым изменениям в праве – изменениям, которые могут помочь ему стать более эффективным и зрелым, чем это имеет место в настоящее время» (Schoenfeld, 1973, p. 9).

В практическом отношении психоаналитический подход к выявлению причин преступности и определению степени виновности преступников нередко ведет к психоаналитическому оправданию совершенного преступного деяния, когда человек, преступивший закон и являющийся убийцей, предстает в глазах общественности в качестве жертвы. Психоаналитическое обоснование психологии преступника становится подчас нормой юридической практики, в ходе которой осуществляется апелляция к бессознательным чувствам вины человека, оказавшегося, образно говоря, без вины виноватым или, напротив, невиновным вследствие того, что неосознаваемая самим преступником вина и привела его к совершению преступного действия. Как подчеркивает К. Шоэнфельд, «психоаналитическое объяснение наказания преступников должно основываться на психоаналитических взглядах, имеющих отношение к таким вопросам, как агрессия, бессознательный символизм, Сверх-Я, бессознательная мотивация, а также психические механизмы проекции и идентификации» (Schoenfeld, 1973, с. 209).

Таковы только некоторые, отнюдь не исчерпывающие тенденции развития современной зарубежной общественной мысли, свидетельствующие о стремлении ряда ученых использовать психоаналитические идеи и концепции в социальных науках. Разумеется, среди зарубежных ученых имеется немало исследователей, не только не приемлющих психоаналитический метод анализа общественных явлений и процессов, но и выступающих с критикой психоаналитического учения Фрейда о человеке и его современных модификаций. Даже сторонники реформированных вариантов психоаналитических концепций вынуждены подчас предупреждать об «опасности реакционной функции психоанализа» (Fromm, 1980, p. 135). Вместе с тем не следует сбрасывать со счета то обстоятельство, что в той или иной форме психоаналитические идеи находят свое отражение как в общественном сознании, так и в работах зарубежных обществоведов. Содержательное рассмотрение существа различных психоаналитически ориентированных направлений, выявление специфики психоаналитического подхода к изучению социальных феноменов, обстоятельный анализ соответствующих идей и концепций, оценка конечных выводов и результатов применения психоанализа к социальным наукам – все это представляется чрезвычайно важным и актуальным, требующим особого внимания отечественных исследователей к осмыслению новых тенденций развития современной зарубежной общественной мысли.

Литература

Badcock C. The Psychoanalysis of Culture. Oxford, 1980.
Board de R. The Psychoanalysis of Organizations. A Psychoanalytical Approach to Behavior in Groups and Organizations. London, 1978.
Bourgeois P. Extension of Ricoeur's Hermeneutic. The Hague, 1975.
Chodorow N. The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender. Berkeley etc., 1978.
Davies A. Skills? Outlooks and Passions. A Psychoanalytic Contribution to the Study of Politics. N. Y.–London, 1980.

Feuer L. The Conflict of Generation. The Character and Significance of Student Movements. N. Y., 1969.
Fine R. The Psychoanalytic Vision. A Controversial Reappraisal of the Freudian Revolution. N. Y.–London, 1981.
Fornari F. The Psychoanalysis of War. N. Y., 1974.
Freud S. Civilization and Its Discontents // The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. V. XXI. N. Y., 1975.
Freud S., Bullit W. Thomas Woodrow Wilson. Twenthy-Eigth President of the United States. A Psychological Study. Boston, 1967.
Fromm E. Greatness and Limitations of Freud's Thought. N. Y., 1980.
Fromm E. On Disobedience and Other Essays. N. Y., 1981.
Fromm E. The Anatomy of Human Destructivenes. N. Y., 1973.
Hendin H. The Age of Sensation. N. Y., 1975.
Jung C. G. Speaking. Interviews and Encountees / Ed. by W. McGuire, R. Hull. London, 1978.
Liebert R. Radical and Militant Youth. A Psychoanalytical Inquiry. N. Y., 1971.
Loewenberg P. Why Psychoanalysis Needs the Social Scientists and the Historian // The Internal Review of Psycho-Analysis. 1977. V. 4. Part 3.
Marcuse H. Eros and Civilization. Boston, 1956.
Parsons T. Essays in Sociological Theory. N. Y., 1964.
Rabow J. Psychoanalysis and Sociology: A Selective Review // Sociology and Social Research. 1981. V. 65. № 2.
Radista L. Some Sense About Wilhelm Reich. N. Y., 1978.
Reich W. The Mass Psychology of Fascism. Harmondsworth, 1978.
Schafer R. Language and Insight. London: New Haven, 1978.
Schoenfeld C. Psychoanalysis and the Law. Springfield, 1973.
Zaleznik A., Kets de Vries M. Power and the Corporate Mind. What Makes People Tick, Organizations Run and Executives Manage. Boston, 1975.
Wechler H.-U. Psychoanalysis and History // Social Research. 1980. V. 47. № 3.
Weinstein F., Platt G. Psychoanalytic Sociology. An Essay on the Interpretation of Historical Data and the Phenomena of Collective Behavior. Baltimore–London, 1973.

1983

ФРЕЙД И ЮНГ: КОНФЛИКТЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

В зарубежной психологической и философской литературе по-разному оцениваются концептуальные разработки З. Фрейда и К. Г. Юнга. Одни исследователи считают, что психоанализ и аналитическая психология – это строго научные дисциплины, имеющие дело с эмпирическим материалом. Другие полагают, что в отличие от психоанализа, являющегося наукой о бессознательном психическом, аналитическая психология представляет собой спекулятивное учение о мистериях духа, не имеющее ничего общего с научными методами исследования человеческой психики. Третьи убеждены в том, что ни психоанализ, ни аналитическая психология не могут быть отнесены к науке, поскольку и то и другое основано на произвольных постулатах, гипотезах и догадках, не поддающихся верификации. Словом, в зарубежной научной литературе существуют разные точки зрения относительно того, что представляют собой психоанализ и аналитическая психология.

Обращусь к недавно опубликованной книге адъюнкт-профессора психологии Веслианского университета (Миддлтаун, штат Коннектикут) Роберта Стила «Фрейд и Юнг. Конфликты интерпретации», в которой отстаивается вполне определенная позиция (Steele, 1982).

На первых же страницах своего исследования автор подчеркивает, что психоанализ и аналитическая психология являются «герменевтическими системами», и, следовательно, герменевтика – это «наилучший критерий, с помощью которого следует оценивать работы Фрейда и Юнга» (там же, p. vii).

Именно под этим углом зрения в работе Стила рассматриваются основные идеи психоанализа и аналитической психологии. В этом состоит одна из целей данного исследования.

Другая, не менее важная цель исследования заключается в попытке автора пересмотреть статус психологии, ввести в нее «герменевтические ориентиры» и тем самым наметить перспективу нового направления в психологической мысли.

Таковы две основные цели исследования Стила, сформулированные им во введении к своей книге, включающей в себя одиннадцать разделов, посвященных раскрытию интеллектуальной и терапевтической деятельности Фрейда и Юнга, их взаимоотношений и разногласий, концептуальных наработок и конечных выводов, вытекающих из их учений о человеке.

Сравнительный анализ между психоанализом и аналитической психологией дается в книге через призму рассмотрения различных интерпретаций Фрейдом и Юнгом одних и тех же явлений и процессов. Автор пишет о «конфликтных интерпретациях», возникающих между психоанализом с его «позитивистским материалистическим видением» и аналитической психологией с присущей ей «идеалистической духовной позицией». Эти конфликты предопределяют разное понимание Фрейдом и Юнга природы бессознательного, структуры человеческой психики, существа религии, науки, культуры. Они лежат в основе их собственного индивидуально-личностного опыта, теоретических учений, практической терапии и мировоззрения вообще, которое у Фрейда и Юнга различно точно так же, как «мировоззрение Аристотеля и Платона, Оригена и Тертуллиана, позитивистов и идеалистов, физиков и метафизиков, ученых и гуманитариев» (там же, p. 2).

Исследование Стила начинается с рассмотрения проблемы герменевтики. Он считает, что если традиционная герменевтика сосредоточивалась на интерпретации текстов, то в своей современной форме герменевтика является общим методом гуманитарных наук. Выходя за пределы текстуальной интерпретации, она становится дисциплиной, акцентирующей внимание на толковании результатов человеческой деятельности и жизненного опыта людей. «Ядро герменевтики – это вопрос» (там же, p. 3), а история человеческой мысли – хроника вопросов, которые человек ставит перед собой и пытается ответить на них.

В понимании Стила, современная герменевтика дает методологические ориентиры, способствующие правильной постановке вопросов и адекватному ответу на них. Герменевтический метод – диалог между человеком и его внешним, а также внутренним миром. Фрейд и Юнг, считает Стил, создали такой метод терапии, который может быть назван герменевтическим, поскольку «подлежащий анализу диалог между аналитиком и пациентом в идеальной форме является герменевтическим исследованием» (там же, p. 4).

Пытаясь раскрыть герменевтические интенции психоанализа и аналитической психологии, Стил обращается к рассмотрению детства Фрейда и Юнга, их взаимоотношений с родителями, друзьями и учителями, с тем чтобы показать, какие факторы индивидуально-личностной жизни каждого из них оказали влияние на формирование соответствующих идей и концепций.

Подобный подход к исследованию различных учений посредством освещения детско-родительских отношений их создателей характерен для психоаналитиков. Именно Фрейд задал ориентиры для реализации такого подхода, что нашло свое отражение в его работе о Леонардо да Винчи (Фрейд, 1912).

Стил не разделяет некоторые установки классического психоанализа Фрейда. Более того, он критически относится как ко многим психоаналитическим процедурам исследования, так и к некоторым личным чертам характера Фрейда, считая, что тот «не был всецело честным с самим собой и читателем» и нередко использовал психоанализ «для осуждения других людей и оправдания самого себя» (Steele, 1982, p. 61, 62).

Однако, подобно психоаналитикам, Стил пытается вывести истоки возникновения психоанализа и аналитической психологии из детского окру-

жения Фрейда и Юнга. Он полагает, в частности, что отец Фрейда оказал существенное влияние на формирование ряда психоаналитических идей, включая эдипов комплекс. По его мнению, склонность Фрейда к большему общению с мужчинами, нежели с женщинами, также повлияла на направленность фрейдовских теорий, в то время как эмоциональная привязанность Юнга к женщинам послужила отправной точкой возникновения юнговских представлений о «женской природе бессознательного мужчин», об архетипе «Анима» и т. д.

В книге Стила подробно рассматриваются этапы формирования психоаналитических идей, разбираются отношения Фрейда с Й. Брейером и В. Флиссом, чьи взгляды на природу неврозов и бисексуальность человека в измененном виде оказались включенными в психоанализ, описываются реакции врачей и ученых начала XX в. на психоаналитическое учение Фрейда о человеке.

Автору данной работы удалось внести некоторые дополнительные штрихи в освещение истории становления психоанализа. В частности, он показал, что книги Фрейда оказались своего рода «монументами», характеризующими собой разрыв отношений основателя психоанализа со многими его коллегами: «Исследование истерии» (1895) – «надгробный камень» в отношениях с Брейером; «Толкование сновидений» (1900) – «освобождение» от отцовского авторитета; «Психопатология повседневной жизни» (1901) – разногласия с Флиссом (там же, р. 104).

Заслуживают внимания и те части книги Стила, в которых на фактическом материале показывается, что, вопреки широко распространенному в зарубежной литературе мнению, согласно которому Фрейд находился в полной изоляции от ученых и врачей, не поддержавших его психоаналитические идеи в начале XX столетия, в действительности не существовало какого-либо сильного противостояния психоанализу или предубеждения против его концепций. Миф о социальной изоляции был порожден самим Фрейдом и его последователями, стремящимися создать впечатление о героической борьбе за психоанализ (там же, р. 96, 109).

Интересны также соображения Стила, касающиеся толкования Фрейдом своих собственных сновидений. Он подмечает ряд ошибок и предвзятых интерпретаций основателя психоанализа, допущенных и сделанных им с целью оправдания самого себя и снятия профессиональной ответственности за исход лечения пациентов или использования кокаина, приведшего к трагической гибели одного из его друзей (там же, р. 84–88).

Раскрытие истории становления психоанализа приводит Стила к выводу, согласно которому к 1905 г. психоанализ был основан как «герменевтическая дисциплина, интерпретационная наука» (там же, р. 115). Фрейд сделал решительный поворот от своих первоначальных естественнонаучных убеждений, касающихся природы человека, к интерпретации психических феноменов, в результате чего интерпретация стала «центральной для всего психоанализа», а концептуальная и терапевтическая деятельность Фрейда – «герменевтической» (там же, р. 136, 163). Такой подход Стила к оценке психоаналитического учения Фрейда о человеке и его выводы о герменевтической интерпретации психоанализа отличаются от тех ортодоксальных трактовок

психоанализа как естественной науки, которые имеют широкое хождение в зарубежной литературе.

Вместе с тем в разделах книги Стила, посвященных раскрытию психоаналитического учения Фрейда о человеке, содержится немало традиционных для зарубежных работ суждений, подчас дословно повторяющих известные положения. Это относится, в частности, к трактовке автором отношений между Фрейдом и его отцом (там же, p. 11, 99), к характеристике основателя психоанализа как «революционера», совершившего «психоаналитическую революцию» (p. 29), к подчеркиванию того момента, что Фрейд всячески стремился отрешиться от философии (p. 37).

Кстати сказать, в утверждении последнего положения Стил всецело полагается на высказывание Юнга о том, что Фрейду «недоставало философской основы» (p. 311). Между тем после их разрыва отношение Юнга к основателю психоанализа характеризовалось несомненной предвзятостью. Поэтому следовало бы более критично и осторожно подходить к оценкам подобного рода. Во всяком случае, несмотря на возражения основателя психоанализа против спекулятивных философских систем и отдельные высказывания Юнга по поводу философской некомпетентности Фрейда, сам он опирался на философские идеи, апеллировал к работам Аристотеля, Платона, Канта и других известных философов, а в отдельных случаях говорил о важности его психоаналитической философии для понимания бессознательного и невротизации человека.

Словом, при рассмотрении антифилософской или философской позиции Фрейда необходим обстоятельный анализ его работ именно под этим углом зрения. Но как раз этот аспект исследования напрочь отсутствует в книге Стила.

Несколько разделов его работы посвящено рассмотрению биографических сведений о Юнге, отношений между ним и Фрейдом, закончившихся полным разрывом, его психологических концепций, приведших к созданию аналитической психологии, а также специфики юнговского понимания бессознательного, архетипов, религии, науки. Стил подробно освещает юнговские идеи о мифологических корнях человеческой психики, подчеркивает то обстоятельство, что, в отличие от Фрейда, сделавшего акцент на инфантильных сексуальных влечениях, Юнг рассматривает бессознательное как характеризующееся «мифопоэтическими формами мышления» и архетипами, являющимися своеобразными «инстинктами» души, в числе которых важную роль в человеческой жизни играют мандала, олицетворяющая целостность личности, Анима – женский образ в мужчине или «бессознательный структурирующий элемент», Самость, представляющая собой «воплощенного в человеке бога» (там же, p. 240, 300, 287, 284, 306).

Стил исходит из того, что если психоанализ Фрейда только со временем превратился в «герменевтическую дисциплину», то аналитическая психология Юнга с самого начала была таковой. Уже первые работы Юнга свидетельствуют о том, что швейцарский психиатр использовал «герменевтическую методологию» (там же, p. 238). Он обращается к анализу мифов, творческого воображения и фантазий, проводя различия между индивидуальным и коллективным бессознательным и вскрывая существо архетипов посредством

интерпретации образов, возникающих во время сна. Причем фантазия понимается им «герменевтически, как аутентичный символ» (p. 291). Юнг имеет дело с толкованием своих собственных персонификаций, тем толкованием, которое, по мнению Стила, выходит за рамки методологических требований науки и втягивает его в «широкие границы герменевтики» (p. 285). Таким образом, в противоположность Фрейду, разоблачавшему религиозные иллюзии и делавшему ставку на науку, Юнг «отвергает науку, находя свой идеал в интерпретации, которая является медитацией» (p. 297).

Рассмотрев основные идеи психоанализа и аналитической психологии, Стил сравнивает их между собой, пытается выявить сходства и различия между ними, дает характеристику Фрейду и Юнгу как теоретикам и практикам, предложившим свои процедуры толкования психических феноменов и лечения психогенных заболеваний. При этом он исходит из того, что психоанализ и аналитическая психология представляют собой герменевтические дисциплины и, следовательно, между ними много общего. Однако между психоанализом и аналитической психологией существуют, по мнению Стила, такие различия и конфликты, которые в конечном счете привели к разрыву между Фрейдом и Юнгом, с одной стороны, и к формированию самостоятельных исследовательских направлений, с другой стороны.

С точки зрения Стила, ядро конфликтов и расхождений между ними заключается не в терапии, а в анализе и трактовке текстов. «Между психоанализом и аналитической психологией имеется конфликт, но это не конфликт между научной и ненаучной системой. Конфликт наблюдается между двумя герменевтическими системами, которые основываются на фундаментально различных мировоззрениях» (там же, p. 270).

Что касается мировоззренческих ориентаций Фрейда и Юнга, то они, как считает Стил, действительно различны, поскольку первый является экстравертом, реалистом и ученым, в то время как второй – интровертом, идеалистом и философом. «Фрейд верил во внешнюю реальность, Юнг – в психическую реальность» (p. 314). Эти противоположные взгляды на реальность предопределяют основные различия в понимании ими существа религии и науки в жизни человека, а также в интерпретации бессознательного и мотивационного поведения людей.

На протяжении всей своей книги Стил стремится выявить позитивные и негативные моменты, характерные как для психоанализа Фрейда, так и для аналитической психологии Юнга. Он считает, например, что первый был силен в анализе клинических случаев, но слаб в текстуальной интерпретации, в то время как второму сопутствовал успех в анализе текстов, но Юнг был недостаточно компетентен в разборе клинических историй (там же, p. 8, 342–343). Однако Стил отнюдь не выступает в роли непредвзятого исследователя, как это может показаться на первый взгляд. При всей видимости нейтральности своей позиции симпатии автора книги остаются на стороне Юнга.

Это проявляется, прежде всего, в неравнозначном по объему критике идей Фрейда и Юнга, а также их индивидуально-личностных установок. Критические соображения в больше степени высказываются в адрес основателя психоанализа и в меньшей степени – по отношению к Юнгу. Если в воспри-

ятии Стила с культурной точки зрения Фрейд оказывается «слепым», а в историческом плане – «наивным» человеком, то Юнг воспринимается им в качестве исследователя, продемонстрировавшего важность «символического наследия» людей и внесшего «мистический элемент в сферу современного понимания», где мистицизм необязательно является чем-то таинственным, непостижимым (там же, p. 324, 337, 342).

Заключительный раздел книги посвящен проблемам герменевтики и «интерпретационной психологии». Здесь не только еще раз подчеркивается, что «аналитическая психология и психоанализ являются герменевтическими дисциплинами» (p. 344), но и показываются сдвиги в понимании герменевтики в современной психологии и философии. Если традиционная герменевтика имела дело с саморефлексией, то, по мнению Стила, Фрейд и Юнг подорвали веру в очевидность сознательной рефлексии, в результате чего первостепенное значение приобрели интроспекция и интерпретация того, что находится по ту сторону сознания. Отныне «процесс интроспекции стал герменевтической ситуацией» (p. 350).

Останавливаясь на рассмотрении природы современной герменевтики, Стил ратует за развитие «гуманистической интерпретационной психологии», которая должна опираться в равной степени как на опыт, так и на интерпретацию, как на строго научные методы исследования, так и на интроспекцию с ее герменевтическими целями и функциями, поскольку «опыт и интерпретация открывают простор для бесчисленных возможностей», а «интроспекция является фундаментом подлинного эмпиризма» (p. 372).

Многие теоретические положения, отстаиваемые в книге Стила, отнюдь не бесспорны. Одни из них вызывают возражения, частично приведенные мною выше. Другие могут стать предметом более обстоятельного исследования, предполагающего написание специальной работы, посвященной сравнительному анализу психоанализа и аналитической психологии. Третьи требуют критического разбора содержащихся в книге положений, как это имеет место в случае утверждений автора по поводу того, что исследователи должны «освободиться от различия между фактом и фикцией» (p. 372).

В целом работа Стила привлекает к себе внимание, прежде всего, тем, что в ней не только дана нетрадиционная для зарубежной литературы трактовка психоанализа и аналитической психологии, но и в явной форме выражена одна из новых тенденций в современной психологии и философии, связанная с герменевтическим подходом к анализу исторического материала и психических феноменов, а также развития психологии как герменевтической дисциплины.

Литература

Фрейд З. Леонардо да Винчи. М., 1912.
Steele R. Freud and Jung. Conflicts of Interpretation. London, 1982.

1983

РАЗВИВАЮЩАЯСЯ ЛИЧНОСТЬ

В последние десятилетия многие отечественные и зарубежные ученые обращаются к осмыслению проблемы становления и развития личности, пытаются выдвинуть и обосновать такую теорию, с помощью которой можно было бы ответить на актуальные вопросы, стоящие перед психологией.

Как человеческое существо становится личностью? Какие этапы развития имеют место в процессе человеческой жизни? Что является движущей силой развития индивида? Какие факторы предопределяют процесс становления личности? Какие концептуальные схемы адекватно отражают внутренний мир человека?

Ученые по-разному отвечают на эти вопросы, принимая, пересматривая или полностью отвергая те или иные существующие концепции. Чаще всего наблюдаются попытки реконструкции существующих учений, сопровождающиеся интеграцией различных идей.

Наглядным примером в этом отношении может служить опубликованная книга одного из директоров Института клинического развития в Белмонте, преподавателя Гарвардской школы высшего образования и Массачусетской школы профессиональной психологии Роберта Кигана (Kegan, 1982). Она посвящена проблемам человеческого развития, в ходе обсуждения которых ее автор, вдохновленный исследовательской работой американского психолога и психоаналитика Э. Эриксона, выдвигает свое понимание данной проблематики. Однако если в разработке теоретической схемы возрастного развития человека Эриксон опирался на психоаналитические идеи З. Фрейда, то Киган отталкивается от учения Ж. Пиаже, предлагая новое видение человеческого существа или, по словам самого автора, «неопиажеанский подход к личности» (там же, p. 4).

Сразу же следует подчеркнуть, что новое видение человека основывается в книге Кигана на исходной предпосылке, согласно которой личность может быть понята посредством раскрытия ее смыслообразующей деятельности. Но такое рассмотрение личности не является собственным достоянием автора книги. Он сам признает, что в рассмотрении личности под этим углом зрения существуют две психологические традиции: неопсихоаналитическая, включающая в себя как эго-психологию, так и теорию объектных отношений, и экзистенциально-феноменологическая, наиболее видным

представителем которой в области клинической психологии был К. Роджерс.

Киган считает, что каждая из этих традиций внесла свой вклад в разработку проблем личности. Однако нет необходимости слепо следовать неопсихоаналитическим или экзистенциально-феноменологическим учениям. Есть смысл говорить о третьей традиции, которую можно назвать «конструктивно-эволюционной», акцентирующей внимание непосредственно на смыслообразующей деятельности человека. Истоки этой традиции лежат в работах Дж. Дьюи, Дж. Бодуина и Г. Мида. Центральной же фигурой был Ж. Пиаже. К сожалению, констатирует Киган, конструктивно-эволюционная традиция не оказала какого-либо существенного влияния на клиническую психологию. Ее представители не обращались к проблемам эмоций, т. е. к тем аспектам личности, которые являются основными для терапевтической практики. Поэтому следует внести коррективы в данную традицию и тем самым восполнить существующий пробел в понимании личности.

Конструктивно-эволюционная традиция способствовала освобождению от статистического взгляда на исследуемые явления. Идея «конструкции» привела к осмыслению проблемы деятельности, лежащей в основе различных форм тех или иных явлений. Идея «эволюции» породила ориентацию на изучение истоков и процессов развития анализируемых феноменов. Таким образом, в историческом развитии способов научного мышления произошел сдвиг в осмыслении от сущности к процессу, от статики к динамике, от дихотомического к диалектическому рассмотрению. В этом отношении в сфере психологии заслуга принадлежит Фрейду и Пиаже, чьи учения внесли значительный вклад «в понимание психических явлений, ориентированных на исток, развития, процесс» (там же, p. 14). Однако, как считает Киган, до сих пор не существует какой-либо психологической теории, способной интегрировать «мудрость» обоих учений, и нет целостной теории функционирования личности. Как в академических исследованиях, так и в клинической практике ощущается отсутствие «метапсихологии», которая необходима для адекватного понимания личности.

В книге Кигана как раз и предпринимается попытка обоснования метапсихологии, покоящейся на генетической эпистемологии Пиаже, которая тесно связана с обсуждением биологических и философских проблем личности. Такая метапсихология должна, по мысли автора, обеспечить плодотворный подход к пониманию «напряжений» в процессе развития человека. Речь идет, прежде всего, о необходимости раскрытия отношений между психологическими и социальными факторами, прошлым и настоящим, эмоциями и мышлением. Новое освещение этих отношений немыслимо вне учета всего контекста личности, рассмотренного «философски, психологически и биологически, теоретически и эмпирически» (там же, p. 15).

В первой части книги Кигана «Эволюция примирения» раскрываются заслуги «непризнанного гения Жана Пиаже» в развитии теории личности, освещаются отдельные аспекты смыслообразующей деятельности, дается характеристика конституционных основ человека. Отмечается, в частности, что «гений» Пиаже заключается в его своеобразном видении человека, при-

ведшем к возникновению новой биологии и эпистемологии, в остове которых сформировалась новая психология личности. Отталкиваясь от генетической эпистемологии Пиаже, автор книги призывает к такому понимании личности, согласно которому интеллект и познавательные способности не являются основой человека, развитие индивида сопровождается установлением и нарушением равновесия между субъектом и объектом, процесс эволюции зависит от смыслообразующей деятельности человеческого существа.

В представлении Кигана теория развивающейся личности немыслима вне признания биологической реальности. Превалирующий образ этой реальности в психоанализе, генетической биологии и социобиологии является детерминистским, сводящимся к телесной организации человека. Иного взгляда придерживался Пиаже. Отталкиваясь от эволюционной биологии, он акцентировал внимание на равновесии между индивидуальным организмом и окружающим его миром. Равновесие рассматривалось с точки зрения динамической стабильности и эволюционного примирения.

Продолжая эту линию рассмотрения и внося коррективы в учение Пиаже, Киган выдвигает теоретические положения, согласно которым эволюционное движение – это «основополагающий феномен личности», данный процесс или деятельность – «подлинный источник и унифицированный контекст мышления и чувствования». В этом смысле понимание деятельности в ее эпистемологическом и онтологическом значении не может быть произвольным или отстраненным от учета «пола, класса, культуры или исторического периода» (там же, р. 44).

В соответствии с этими теоретическими положениями Киган выделяет различные уровни субъектно-объектных отношений и стадии развития личности. При этом он не стремится сделать выбор между аффектами и познавательными способностями в пользу чего-то одного, как это имело место в учениях Фрейда и Пиаже. Киган считает, что человеческое развитие включает в себя последовательный рад определенных «балансов», организующих опыт индивида. В этом отношении эволюционная деятельность внутренне когнитивна и аффективна. Источник эмоций человека – «феноменологический опыт эволюционирования», в ходе которого происходит возникновение субъектно-объектных отношений.

Обсуждая данные вопросы, Киган выделяет стадии человеческого развития, включая «инкорпоративную», «импульсивную», «имперскую» (imperial), «межличную, «институциональную» и «межиндивидуальную». Данные стадии характеризуются установлением специфических субъектно-объектных отношений. Переход от одной стадии к другой сопровождается нарушением предшествующего равновесия с последующим достижением нового баланса. «Каждый новый баланс – это триумф над ограничениями прошлого эволюционного примирения, но и предел по отношению к примирению, которое может последовать» (там же, р. 90).

С точки зрения Кигана, каждая стадия человеческого развития имеет свои особенности. На «инкорпоративной» стадии происходит рождение ребенка и совершаются первые его эволюционные шаги под воздействием рефлексов. «Импульсивная» стадия характеризуется импульсивной деятельностью

ребенка, способного выделять объекты, отличать их от себя, но рассматривать их лишь в качестве субъекта собственного восприятия. На «имперской» стадии ребенок становится самостоятельным, играет определенную роль в семье. «Межличная» стадия отличается от предыдущей способностью ребенка поддерживать разговор с родителями и другими людьми. На «институциональной» стадии личность отождествляется с организацией, становится как бы идеологической, соотнесенной с группой, классом. На «межиндивидуальной» стадии личность отделяется от организации, признает свою собственную ценность как деятеля истории. Таким образом, жизненная история каждого человека характеризуется разрешением различного рода конфликтов и установлением баланса на том или ином уровне. Она представляет собой «спираль эволюционных примирений» (там же, p. 109).

Что можно сказать по поводу выделенных Киганом стадий человеческого развития?

Прежде всего, следует иметь в виду, что в зарубежной психологии неоднократно предпринимались попытки подобного рода. Достаточно сослаться, в частности, на теорию стадий развития индивида, выдвинутую Э. Эриксоном (Erikson, 1950). Согласно этой теории, в своем развитии каждый человек проходит ряд этапов, характеризующихся чувствами сопричастности в их специфическом выражении. Младенческий возраст – «базисное» доверие или недоверие к миру. Раннее детство – автономия или чувство зависимости. «Игровой» возраст – инициативность или чувство вины. Школьный возраст – предметная деятельность или чувство неполноценности. Юность – идентичность или диффузия идентичности. Молодость – солидарность или изоляция. Средний возраст – творчество или застой. Зрелость – интеграция личности или разочарование в ценностях жизни.

Предложенная Киганом схема стадий развития частично совпадает с ранее выдвинутой теорией Эриксона. Так, импульсивная стадия соответствует эриксоновскому пониманию инициативности, имперская – предметной деятельности, институциональная – идентичности. Правда, между обеими схемами имеются и различия. Но они относятся, скорее, не к существу возрастных перестроек, а к смещению акцентов внутри отношений между субъектом и объектом. Что остается неизменным, так это общая методологическая установка на осмысление противоположных ориентаций индивида в рамках одной и той же стадии развития личности. Если Эриксон говорит, например, об идентичности и ее диффузии на стадии юности, то Киган рассуждает о «росте и утрате институциональной личности». Не случайно вторая часть его книги полностью посвящена «естественным крайностям» личности, имеющим место на каждой стадии человеческого развития.

Киган подробно рассматривает достижения и нарушения баланса между субъектом и объектом, личностью и окружающим ее миром на той или иной стадии развития. При этом он исходит из того, что, во-первых, субъектно-объектные отношения не являются статическими, а находятся в процессе становления и, во-вторых, эти отношения не представляют собой абстракции, они существуют в мире и обретают соответствующую форму в реальных человеческих отношениях.

Конструктивно-эволюционная концепция Кигана имеет дело с осмыслением отношений между индивидуальным и социальным в «психосоциальном контексте», в котором происходит развитие личности. Этот «психосоциальный контекст» воспринимается им в качестве «культуры», благодаря чему, как ему представляется, вносятся дополнительные штрихи в характеристику различных этапов человеческого развития. Так инкорпоративная стадия отождествляется с материнской культурой, импульсивная – с родительской, имперская – с культурой ролевого признания, межличная – с культурой взаимной зависимости, институциональная – с культурой идентичности, межиндивидуальная – с культурой интимности (Kegan, 1982, p. 119–120).

Рассматривая феноменологию субъектно-объектных отношений и их трансформацию в «психосоциальном контексте», Киган дает подчас меткие характеристики и образные описания, способствующие пониманию специфики взаимосвязей между ребенком и окружающей его средой, будь то семья, школа или иные институты общества. В процессе подобного описания он полемизирует с Фрейдом, Эриксоном и другими исследователями, высказавшими идеи о сексуальном развитии ребенка, эдиповом комплексе, определенных фобиях детей в период их поступления в школу и т. д. Все это представляет несомненный интерес в плане сравнения различных учений о развитии детей и понимании того, какие психологические концепции имеют хождение в этой области научного знания. Интересны и рассуждения Кигана о различиях между западными и восточными культурами, которые, тем не менее, как отмечается в его книге, не разделяют людей радикальным образом, поскольку имеется «единый контекст», связанный со «смыслообразующей эволюционной деятельностью, движением самой жизни» (там же, p. 209).

Заключительный раздел книги Кигана посвящен рассмотрению проблемы «естественной терапии». Автор считает, что в последующие десятилетия психологи «должны найти лучшие способы защиты индивидов, семей и общностей людей от ужасных стрессов, возникающих в результате сложностей современной институциональной жизни» (там же, p. 261). Конструктивно-эволюционная терапия может внести полезный вклад в это дело. Она может способствовать пониманию того, что возрастные кризисы следует рассматривать не под углом заболевания человека, его болезни, а как «движение к росту». С конструктивно-эволюционной точки зрения, терапия должна быть деликатной, акцентирующей внимание на подлинной эволюции личности. Необходимо установление тесных связей между теорией и практикой. На теоретическом уровне первостепенное значение имеет «наведением мостов» между эволюционной и экзистенциальной теориями, а также теорией объектных отношений. На концептуальном уровне – новый способ понимания отношений между познавательными способностями и аффектами, между индивидуальным и социальным. На уровне практики – взаимоотношения между «превентивно-поддерживающей» и «улучшающе-клинической» психологиями (там же, p. 288).

Согласно Кигану, конструктивно-эволюционная теория и практика имеют дело не со здоровьем или болезнью людей, а с их ростом и развитием. И та, и другая преследуют не только психологические, но и биологические. А так-

же социальные цели. В конструктивно-эволюционной перспективе исследуются отношения организма к окружению (то, что биологи называют адаптацией), одной личности к другой (то, что психологи именуют Я), субъекта к объекту (то, что философы называют истиной). Все это изучается в едином контексте, т. е. в рамках смыслообразующей эволюционной деятельности. Поэтому природа конструктивно-эволюционного остова является «биологической, психологической и философской» (там же, p. 293).

Книга Кигана не лишена здравых размышлений, связанных с осмыслением проблем и процессов человеческого развития. Вместе с тем в ней содержатся, на мой взгляд, такие теоретические положения, которые представляются дискуссионными.

Вряд ли можно согласиться, например, с авторской трактовкой соотношения между психологическим и социальным, согласно которой ни психологическое, ни социальное не имеют приоритета друг перед другом, поскольку проявление того и другого обусловлено смыслообразующей эволюционной деятельностью (там же, p. 215). Скорее, следовало бы раскрыть существо, специфику и роль психологических и социальных факторов на каждом этапе развития человека.

Не столь однозначной представляется и роль психоанализа в западной культуре, как она видится Кигану, по утверждению которого современный психоанализ имеет большую значимость в своем клиническом, нежели теоретическом значении (там же, p. 14). Напротив, анализ состояния и развития психоаналитических идей во многих странах мира позволяет сделать вывод как раз об обратных тенденциях – усилении теоретической значимости психоанализа как метода исследования человека, что находит свое отражение в повышенном интересе специалистов в области философии, социологии, культурологи, литературоведения, и падение его престижа как терапии, по сравнению с новыми, терапевтическими направлениями, получающими все более широкое распространение среди тех, кто обращается за соответствующей помощью.

Имеются, как мне представляется, и упущения в книге Кигана. Центральный ее мотив – раскрытие роли и значения смыслообразующей деятельности в процессе человеческого развития. Но обращение к осмыслению данной проблематики не является чем-то новым и уникальным. В 50–60-х годах австрийский психолог и психиатр В. Франкл обращался к рассмотрению смыслозначимости человеческой жизни. Он исходил из того, что именно стремление к смыслу, а не сексуальное влечение (Фрейд) или воля к власти (Адлер) является наиболее существенным фактором для человека. Поиск каждым индивидом смысла своего существования и реализация его – вот что предопределяет его конструктивную деятельность (Frankl, 1962). Франкл не только говорил о необходимости раскрытия смысла жизни конкретной личности в определенном временном интервале ее развития, но и ратовал за создание терапии, выходящей за рамки трактовки пациента исключительно под углом зрения его болезни. Словом, он поднимал те же вопросы, которые обсуждаются в книге Кигана. Но последний не только не обращается к идеям Франкла, но даже не упоминает о нем.

Обстоятельный разбор содержания книги Кигана и выдвигаемых им теоретических положений – задача, требующая отдельного исследования, выходящего за рамки данного материала. Полагаю, что в осуществленном мною кратком обзоре, целью которого являлось привлечение внимание отечественных ученых к недавно опубликованной новой работе зарубежного автора, достаточно будет подчеркнуть следующее. А именно то, что книга Кигана является по-своему интересной и может привлечь к себе внимание не только философов и психологов, специализирующихся в области критического анализа зарубежных концепций, но и всех тех, кто занят осмыслением проблемы человека.

Литература

Erikson E. Childhood and Society. N. Y., 1950.
Kegan R. The Evolution Self. Problem and Process in Human Development. Cambridge (Mass.)–London, 1982.

1983

ФРАНЦУЗСКИЙ ФРЕЙД

На протяжении последних десятилетий фигура французского психоаналитика Жака Лакана (1901–1981) привлекла к себе внимание многих западных интеллектуалов, чье отношение к ученому было крайне противоречивым.

С одной стороны, лакановская трактовка основополагающих идей З. Фрейда и методы психоаналитической терапии, предложенные Лаканом, вызвали негативную реакцию со стороны ортодоксальных психоаналитиков, которые не только подвергли остракизму лакановский вариант психоанализа, но и высмеивали его манеры поведения, отнюдь не соответствующие респектабельному психоаналитику. В начале 60-х годов Лакан был исключен из членов Международной психоаналитической ассоциации, а многие западные психоаналитики называли его не иначе как шизофреником или психопатом.

С другой стороны, во Франции Лакан был возведен в ранг национального героя, которому внимали с благоговением и чьи идеи находили поддержку среди многих представителей французской интеллигенции. При его жизни была создана лакановская психоаналитическая школа, лекции Лакана посещали известные во Франции философы, включая М. Мерло-Понти, П. Рикёра, С. Альтюссера, среди его друзей были такие знаменитости, как К. Леви-Строс, Ж.-П. Сартр, С. Дали, П. Пикассо. Некоторые ученые называли его «французским Фрейдом», а журналисты заявили, что наш век должен быть назван «веком Лакана».

Это противоречивое отношение к Лакану находит свое отражение в публикациях зарубежных авторов, посвященных рассмотрению жизни и деятельности французского психоаналитика.

Работа Стюарта Шнейдермана является одной из таких книг, в которой освещаются различные аспекты становления Лакана как ученого (Schneiderman, 1983). Ее автор – бывший профессор английской литературы в Буффало, отказавшийся от своей преподавательской карьеры, в 70-х годах уехавший во Францию на выучку к Лакану и ныне ставший одним из психоаналитиков-лаканианцев, имеющим свою практику в Нью-Йорке.

Сама по себе данная работа не является научным исследованием: в ней нет ни систематического изложения учения Лакана, ни обстоятельного разбора его наиболее важных концепций, ни оценки лакановских теоретичес-

ких построений в целом. Не является она и биографическим эссе. Это, скорее, воспоминания автора, проливающие свет на некоторые особенности культа Лакана во Франции, – воспоминания, не лишенные отрывочных размышлений по поводу лакановской теории и практики. Вместе с тем работа С. Шнейдермана по-своему интересна, ибо она написана человеком, несколько лет находившимся под сильным влиянием лакановского психоанализа и, следовательно, имевшим возможность видеть перипетии его развития в середине 70-х годов.

Отмечая влияние Лакана на соотечественников, автор пишет, что французский психоаналитик был «национальной гордостью», а «быть лаканианцем в триумфальные дни французского психоанализа, в течение середины 70-х годов, являлось залогом успеха» (там же, p. 12, 13). Чем же объясняется такая популярность Лакана во Франции и негативное отношение к нему со стороны многих английских и американских психоаналитиков, придерживающихся ортодоксальных фрейдистских позиций?

Послевоенное поколение в Европе со всей остротой почувствовало необходимость пересмотра ценностей жизни. Переосмысление западной этики и традиционных подходов к решению метафизических проблем стало насущной задачей тех, кто в той или иной форме выступал против фашизма. Ниспровержение концепции субъективности, распространенной в западной философской мысли, а также установление диалога между отдельным человеком и окружающим его миром составляли основу проекта нового отношения к реальности. Лакан придал этому проекту концептуальную форму, выступив с критикой рациональных функций сознания и сосредоточив внимание на проблеме желания индивида, рассмотренного через призму желания «другого». Критикуя человеческое Я как источник рационализации жизни, сопровождающийся проявлением зла, Лакан отверг американизированные варианты ортодоксального психоанализа с акцентом на «эго-психологию» и институционализацию психоаналитического обучения. Ратуя за свободу психоанализа от каких-либо канонов и догм, рассматривая человека с точки зрения его речевой, языковой практики, призывая к «новому прочтению Фрейда», он тем самым выразил настроение части французской интеллигенции, став, по сути дела, «героической фигурой».

Описывая сложившуюся в послевоенные годы ситуацию во Франции и подчеркивая роль Лакана в превращении психоанализа в «доминирующую интеллектуальную дисциплину» в этой стране, С. Шнейдерман приходит к выводу, что сама политическая обстановка способствовала превращению французского психоаналитика в национального героя. «То, что психоаналитик смог достичь статуса общественного признания, не является собственным достоянием психоаналитической предприимчивости» (там же, p. 165). В период, когда многие генералы и государственные деятели во Франции показали себя не с лучшей стороны, ученые, интеллектуалы и художественная интеллигенция, замечает автор, воспринимались как подлинные герои. Выступление же Лакана против американского влияния во Франции импонировало многим французам и соответствовало политической ситуации того времени.

Следует сказать, что «новое прочтение Фрейда», одобрительно встреченное частью французской интеллигенции, вызвало негативную реакцию у психоаналитиков, разделяющих основополагающие установки канонизированного фрейдизма. Оснований для этого было более чем достаточно. Так, если многие психоаналитики пытались внести свой вклад в развитие «эго-психологии», акцентируя внимание на механизмах защиты Я, то Лакан критически отнесся к нарастанию данной тенденции в американском психоанализа, расценив человеческое Я как параноидное и смести срез исследования в область языковых структур. Большинство западных психологов и психоаналитиков ратовало за развитие так называемой научной психологии, основанной на опытных данных. Лакану же импонировало классическое образование, и он считал, что заключения, вытекающие из экспериментов, проводимых психологами, никогда не изучавшими идеи Аристотеля, Декарта, Спинозы и других мыслителей, ничего не стоят.

Институционализация американского психоанализа основывалась на признании статуса психоаналитика как практикующего врача, имеющего специальное медицинское образование, в результате чего гуманитарии не допускались, как правило, в сферу практического использования психоанализа. Лакан, напротив, имел тесные контакты с философами и художественной интеллигенцией, широко открыл двери для психоаналитического обучения всех, кто интересовался психоаналитическими идеями. Ортодоксальные психоаналитики рассматривали психоанализ в качестве одного из наиболее эффективных средств лечения психических заболеваний. Для Лакана же психоаналитик не является врачом, а психоанализ – медицинской дисциплиной, ибо в его трактовке психоанализ – это прежде всего способ или процедура «вербализации бессознательного». Классический психоаналитический сеанс длится 50 минут и сопровождается канонизированной техникой интерпретации свободных ассоциаций пациента. В противоположность этому Лакан ввел короткий психоаналитический сеанс, который может быть прерван психоаналитиком по своему усмотрению в любую минуту.

Как известно, в практике ортодоксального психоанализа академический психоаналитический сеанс задан заранее, и аналитик священнодействует в пределах отведенного времени. Причем плата за психоаналитический сеанс довольно высокая. По свидетельству автора книги, эта плата в Нью-Йорке составляет от 60 до 100 долларов. Лакан ввел в практику короткий психоаналитический сеанс, что позволило лаканианцам принимать за час не одного, а двух или трех пациентов. Плата за визит к психоаналитику стала сравнительно невысокой. В 70-х годах в Париже она составляла от 10 до 20 долларов, что способствовало увеличению контингента желающих пройти соответствующий курс психоанализа (там же, р. 106). Но это только одна, коммерческая, сторона данного нововведения. Другая, не менее важная сторона лакановского нововведения имеет теоретическую значимость, на которую как раз и обращает внимание С. Шнейдерман. «Различие между пятидесятиминутным и коротким сеансом, – подчеркивает он, – это различие между двумя концепциями времени» (там же, р. 141).

В традиционном психоаналитическом сеансе акцент делается на свободных ассоциациях, когда пациент может говорить о чем угодно, а психоаналитик за этой произвольной речью пытается уловить определенные закономерности, которые в конечном счете сводятся им к воспоминаниям детства и желаниям сексуального характера. В случае короткого психоаналитического сеанса пациент оказывается как бы вне времени, ибо стоит ему только перейти к изложению чего-то главного и важного, как это представляется ему самому, психоаналитик прерывает его, заявляя о том, что на сегодня данный сеанс окончен. Свободные ассоциации имеют место уже не столько в процессе самого психоаналитического сеанса, сколько в промежутках между различными сеансами. Речь пациента по необходимости становится более короткой, афористичной, открывая тем самым простор для аналитической работы. Такая техника лакановского психоанализа, основанная на новой концепции времени, высоко оценивается С. Шнейдерманом, который считает, что короткий сеанс предоставляет благоприятную возможность для нового диалога между субъектом и языком бессознательного (там же, p. 139).

Лакановское нововведение действительно заслуживает пристального внимания и оценки как в теоретическом, так и в практическом отношении. С. Шнейдерман верно подметил расхождения в концепциях времени, отстаиваемых ортодоксальными психоаналитиками и Лаканом. Однако, будучи сам лаканианцем, он стремится подчеркнуть позитивные аспекты короткого психоаналитического сеанса, оставляя за порогом своего осмысления те негативные последствия, которые отнюдь не исключены при такой психоаналитической процедуре. В частности, способствуя более точному выражению своих мыслей среди части образованных и высокоинтеллектуальных пациентов, короткий психоаналитический сеанс может привести к зависимости менее образованных пациентов от воли и действий практикующего аналитика. Сам Лакан выступал против практики манипулирования психическими процессами, широко осуществляемой в американской психиатрии. Однако введенный им короткий сеанс психоанализа может оказаться в руках специалистов по обработке умов эффективным средством «промывания мозгов».

Разумеется, это выходит за пределы того «гуманистически ориентированного психоанализа», который, по мнению некоторых зарубежных теоретиков, должен прийти на смену «респектабельному психоанализу», приспособившемуся к потребностям западного общества. Тем не менее возможности манипуляции психикой человека отнюдь не сужаются, а, быть может, напротив, расширяются по мере властного вторжения психоаналитика в речевую практику пациента и в его «безвременное существование» в процессе психоаналитического сеанса. Эти возможные негативные последствия лакановского нововведения не учитываются С. Шнейдерманом.

В одном из разделов книги излагаются те идеи Лакана, которые явно свидетельствуют о специфической трактовке субъект-объектных отношений. В самом деле, согласно Лакану, только благодаря структуре символического порядка вещный мир обретает свою реальность. Соотносясь с объектами, со-

знание создает лишь видимость реальности. Так, если человек хочет приобрести большее знание о каком-то предмете, то он концентрирует внимание на форме, цвете этого предмета, в результате чего реальность вещного мира исчезает, становясь, по сути дела, работой искусства. Диалог между субъектом и объектом завершается тем, что данный объект становится для сознания не более чем видимостью. Отсюда акцент Лакана на символических представлениях человека о мире.

Описывая эти лакановские идеи, С. Шнейдерман лишь пытается более или менее точно воспроизвести ход рассуждений Лакана о субъект-объектных отношениях, не делая при этом никаких выводов. Суть же лакановского понимания этих отношений заключается в том, что, устраняя сознательность субъекта из процесса объективного познания, Лакан тем самым выступал против субъективизма, распространенного в западной философии и психологии. Однако объективизация мира посредством символического структурирования его привела Лакана к «лингвистическому анализу», в рамках которого практическую значимость имеет лишь речевая, языковая, коммуникативная сторона субъект-объектных отношений. С. Шнейдерман абстрагируется от рассмотрения содержательных аспектов данных лакановских идей. Создается впечатление, что в этом вопросе он целиком и полностью разделяет точку зрения Лакана.

Излагая некоторые концептуальные построения Лакана, касающиеся символического понимания реальности, С. Шнейдерман указывает на то, что те же самые проблемы находятся в центре внимания экзистенциализма. Лакан, подчеркивает он, по-своему осмысливал эти проблемы и не разделял пессимизма, веры в самосознание, что было свойственно экзистенциалистам. Однако, как показывает анализ лакановских концептуальных построений, многие идеи французского психоаналитика оказываются поразительно созвучными экзистенциальным размышлениям об «экзистенции» субъекта или о смерти. Для прояснения теоретических позиций французского психоаналитика сравнительный анализ экзистенциальных идей с соответствующими концепциями Лакана был бы весьма кстати.

В заключение следует сказать, что работа С. Шнейдерана не дает исчерпывающего представления о теории и практике лакановского психоанализа. Тем не менее в ней содержатся некоторые весьма точные наблюдения, позволяющие лучше понять, как и в силу каких причин Лакан стал «интеллектуальным героем» во Франции. Несомненный интерес представляют и те страницы книги, где говорится о том, что со смертью Лакана наступает «конец золотого века французского анализа», ибо в настоящее время возникли альтернативные течения в рамках лакановского психоанализа, что «расколы и ереси» в психоаналитическом движении во Франции не являются изолированными явлениями, поскольку «в сходной форме они встречаются во многих психоаналитических обществах от Вены до Нью-Йорка», что психоаналитики имеют тенденцию «превращать свою теорию в догму» (там же, p. 20, 46, 179). Заслуживают внимания и приводимые в работе суждения Лакана, согласно которым многолетнее обсуждение вопроса о научном статусе психоанализа позволяет сделать вывод о том, что «психоанализ не был наукой»,

а психоаналитическая практика может быть рассмотрена как «повторяющаяся встреча с невозможным (там же, p. 169, 182).

Думается, что ознакомление с данной книгой будет способствовать критическому осмыслению перестроек, происходящих сегодня в психоаналитическом движении на Западе.

Литература

Schneiderman S. Jacques Lacan. The Death of An Intellectual Hero. Cambridge (Mass.), 1983.

1984

ОБЩИТЕЛЬНЫЙ БОГ

Книга главного редактора одного из американских академических журналов (ReVision Journal) Кэна Уилбера «Общительный бог. Краткое введение в трансцендентальную социологию» (Wilber, 1983) посвящена исследованию психологических и социологических проблем сознания и является, по его собственным словам, введением в «нередукционистскую» социологию религии. Она основана на ряде теоретических положений, почерпнутых из функционализма Т. Парсонса, герменевтики Г. Гадамера, эволюционного структурализма Ю. Хабермаса, но переосмысленных в контексте трансцендентальных или трансперсональных идей, высказанных в свое время У. Джемсом.

Термин «трансперсональный», свидетельствующий о близости к трансцендентальной философии, используется автором вовсе не для того, чтобы некритически воспринять религиозный опыт. Напротив, в работе проводятся различия между «аутентическим религиозным опытом» и психотическими, паранойными, галлюциногенными и иными патологическими состояниями сознания. По сути дела автором осуществляется одна из первых попыток развития новой «критической дисциплины», основанной на привнесение в социологию «трансперсонального или критически-трансцендентального измерения» (Wilber, 1983, p. 3).

Существует несколько подходов, в рамках которых рассматривается феномен религии.

Согласно одному из них, так называемому «примитивизму», религия – это продукт низших, примитивных стадий развития человека. Эта точки зрения на религию характера как для «социологии примитивизма» (О. Конт), так и для психоанализа, ортодоксальной когнитивной психологии, различных рационально-поведенческих теорий. Однако, отмечается в книге Уилбера, если даже все религиозные проявления включают в себя примитивные фиксации людей, то этим можно объяснить лишь происхождение религии, а не ее функции и цели.

Другой подход к религии – функционализм или общая теория систем, где религиозный символизм оценивается в терминах его полезных функций. Но такой подход является, по мнению Уилбера, редукционистским. Функционалисты абстрагируются от интерсубъективных значений и ценностей

религии, в результате чего Лао-Цзы, Будда, Кришна и Христос оказываются лишенными трансцендентального основания бытия.

Еще один подход к религии – феноменологическо-герменевтический, способствующий пониманию символического смысла и значения религиозности и дающий соответствующую интерпретацию интерсубъективным и интенциональным символам. Вместе с тем взятая сама по себе герменевтика имеет, по мнению Уилбера, ограничения. Ей недостает универсального критического измерения, поскольку для нее все религии оказываются истинными. Следовательно, герменевтика является «беззубой».

И наконец, эволюционно-структуралистский подход с его перенесением иерархизации и структуризации личности на религиозный опыт. В рамках этого подхода осуществляется внешняя корректива к герменевтическому пониманию религии, т. е. вводится необходимое критическое измерение.

Выдвинутые в книге Уилбера идеи основываются на теоретическом положении, согласно которому существует иерархия не только психосоциального, но и аутентического религиозного развития. Обе эти разновидности входят в «единый спектр», учет которого позволяет говорить, по выражению Уилбера, о «критическо-нормативной социологии религии», способствующей структурному анализу религиозных проявлений (там же, p. 18).

В соответствии с исходными установками автора в его книге рассматриваются проблемы иерархии структурной организации сознания. Отмечается, что, согласно различным ортодоксальным теориям, в психическом развитии выделяются, как правило, следующие уровни структурной организации: физический (материальный субстрат организма), сенсорно-перцепциальный (сфера чувствования, восприятия), эмоционально-сексуальный (либидо, жизненная сила, прана), магический (психическая сфера с ее образами и символами) и рациональный (гипотетическо-дедуктивное мышление, самосознание). Первые три уровня можно объединить в один – «архаический». Между всеми уровнями существуют, по мысли Уилбера, определенные разрывы. Каждая линия свидетельствует об эволюции, каждый разрыв – о революции.

Если придерживаться подобной иерархизации структур, то какому уровню соответствует религиозность?

С точки зрения рассмотрения религии в качестве одной из структур, по мере исторического развития происходит ослабление религиозности, что, казалось бы, оправдывает воззрения «примитивистов». Однако, как считает Уилбер, можно предложить два выхода из этого положения. В первом случае филогенетическая эволюция понимается как регресс и, следовательно, первоначальные стадии развития являются высшими, по сравнению с последующими. Эта разделяемая рядом теоретиков концепция не представляется Уилберу убедительной. Во втором случае признается существование стадий структуризации, находящихся выше формального операционального мышления. В онтогенетическом отношении это означает, что развитие сознания индивида может осуществляться за пределами исключительно рациональных сфер. В филогенетическом плане можно говорить о том, что эволюция продолжается и человеческая культура восходит на высшие уровни эволюционно-революционной структуризации, как это было показано, например,

Гегелем (трансценденция самосознания в Абсолютный дух), Тейяром де Шарденом (эволюция человечества к «точке Омега») или Бердяевым (эволюция от подсознания к самосознанию и сверхсознанию).

Уилбер как раз и говорит о высших, трансцендентальных уровнях структурной организации. Вслед за философией Веданты, эти уровни обозначаются как *психический* (начало упорядоченной синтетической способности), *искусный* (высшая форма интуиции), *каузальный* (восьмая стадия дзен, трансцендентальное сознание) и *конечный* (высшая идентичность, единение с богом, Брахман).

В соответствии с выделенными уровнями иерархии, человеческое существо предстает в виде «сложного индивида», состоящего из материи, праны, разума, души и духа. Каждый уровень «сложного индивида» развивается в «комплексную систему идеально свободных отношений», соотнесенных с уровнями структурной организации мировых процессов. Подробно обсуждая данную проблематику, Уилбер исходит из того, что (1) высшее возникает через низшее, но не следует непосредственно из него, (2) искаженное низшее побуждает высшее воспроизвести сходные искажения в его собственной сфере, но (3) не является абсолютно обусловливающим фактором воспроизведения искажений на высшем уровне, (4) индивид может подавить или исказить свои собственные уровни развития, (5) подавление или искажение их может быть осуществлено другим человеком, (6) интернализованное подавление является «прибавочной репрессией» (там же, p. 41).

Отталкиваясь от выдвинутых теоретических положений, Уилбер приходит к выводу, согласно которому критическая социологическая теория может быть построена путем анализа логики развития и иерархических уровней организации «сложного индивида», что предполагает критический взгляд как на сами уровни организации (вертикальный срез), так и на разрывы между ними (горизонтальный срез).

Уилбер проводит различие между «глубинными» и «поверхностными» структурами. Перемещение поверхностных структур называется им «трансляцией», перемещение глубинных структур – «трансформацией». Отношение между этими структурами именуется «транскрипцией».

Выделяются и рассматриваются два аспекта трансляции – мана и табу. Мана включает в себя интегрирующие функции физического, эмоционального, психического и духовного порядка. Табу – различные формы дезинтеграции, в частности смерть. Жизнь предстает как «битва маны против табу». Основная функция трансляции – интегрировать, стабилизировать данный уровень организации сознания путем защиты маны и аннулирования табу. В свою очередь, каждая трансформация представляет собой процесс смерти и возрождения: смерть на старом уровне организации и возрождение на вновь появившемся уровне сознания. Таким образом, развитие человека воспринимается в двух плоскостях: «горизонтально-эволюционно-историческом» (процесс трансляции) и «вертикально-революционно-трансцендентальной» (процесс трансформации).

Раскрывая существо и значение религиозности в современном мире, Уилбер указывает на многозначность понятия «религия». Так, различные иссле-

дователи под религией понимают нечто иррациональное, в высшей степени значительное и интегративное, проекцию бессмертия, эволюционный рост, фиксацию или регрессию, эзотерическую форму или систему верования, узаконенную религиозность, аутентичность. Уилбер придерживается последнего толкования религии, считая, что подлинная, аутентическая религиозность носит трансрациональный характер. С этих позиций он рассматривает проблемы верования, веры, религиозного опыта и структурной адаптации.

Им подчеркивается, что верование может существовать без веры, а вера – без религиозного опыта. Современные теологи стремятся перейти от верования и веры к обретению религиозного опыта, что является верным шагом на пути создания аутентической религии. Однако, полагает Уилбер, мы должны как можно скорее перейти от «парадигмы максимума опыта к парадигме структурной адаптации» (там же, p. 74).

Уилбер уделяет значительное внимание современной социологии религии. Он согласен с теми исследователями, кто считает, что современное развитие характеризуется упадком интегративной роли мифических структур сознания и ростом процесса рационализации. Вместе с тем, в отличие от многих теоретиков, он полагает, что тенденция к рационализации отражает только первую половину предложенной им схемы развития (от архаических структур к рациональным), в то время как вторая половина этой схемы свидетельствует о продолжении эволюции в сторону нарастания трансрациональных структур (от рациональной к психической, искусной, каузальной и конечной). Если тенденция к рационализации воспринимается рядом теологов как антирелигиозная, то, с точки зрения Уилбера, она является «проаутентическо-религиозной» тенденцией, движением к йоговским, высшим уровням структурной адаптации, поскольку развитие осуществляется от дорационального мифа через рациональный дискурс к транснациональному богоявлению (там же, p. 79–80).

Останавливаясь на причинах появления в США новых религиозных движений, Уилбер считает, что в поисках интегративной истины или маны некоторые люди обратились к дорациональной символике бессмертия и к мифологической идеологии, тем самым регрессируя на уровень архаическо-магических структур сознания, что весьма характерно, например, для «контркультуры». Появился новый, «специфически западный мистицизм», сочетающий в себе «христианский символизм с рациональной технологией». С другой стороны, новые религиозные движения включают в себя пострациональное развитие, вертикальную трансформацию, высшую структуризации. Первая тенденция является «доперсональной», характеризующейся авторитаризмом, антирационализмом, нарциссизмом, невротизацией. Вторая – «трансперсональной», свидетельствующей о стремлении к развитию аутентичной, трансперсональной религии (там же, p. 94, 100, 103).

В работе Уилбера предлагается методология, которая, по убеждению автора, может быть использована в социологических исследованиях религиозных феноменов. Она включает в себя последовательный ряд исследовательских операций, начиная от структурного анализа, способствующего выявлению «детерминации аутентичности», и кончая функциональным анализом, по-

зволяющим понять «детерминацию законности». Эта структурно-функциональная методология не только не исключает иные подходы к исследованию религии, но, напротив, предполагает феноменологическо-герменевтическое толкование религиозности. По словам автора книги, структурализм обеспечивает внешний фон, в то время как герменевтика раскрывает внутренние значения различных религиозных текстов (там же, p. 131).

В результате использования данной методологии, включающей в себя не только формальные процедуры, но и возможность непосредственного проникновения в высшие сферы бытия благодаря соответствующим вкладам трансперсональной психологии в трансперсональную социологию, открывается перспектива аутентического понимания бога. В этом случае, как считает Уилбер, бог перестает быть только символом в нашем сознании, а становится конечным, завершающим уровнем индивидуальности и структурной адаптации или «обществом всех возможных обществ». При таком рассмотрении бога религия приобретает новое социальное звучание. Мы все оказываемся «погруженными в общительного бога», сформированного и формирующего, освобожденного и освобождающего, т. е. «бога, который, подобно Другому, требует участия и который, подобно Я, требует идентичности» (там же, p. 135).

Литература

Wilber K. A Sociable God. A Brief Introduction to a Transcendental Sociolody. N. Y., 1983.

1984

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ

В методологическом, эвристическом и идейном отношениях современная психологическая мысль в странах Запада является весьма неоднородной. Со второй половины XIX столетия, когда началось выделение психологии в особую отрасль научного знания, отличную от философии, физиологии и медицины, и до наших дней развития зарубежной психологической мысли сопровождалось возникновением множества различных, часто противостоящих друг другу концепций и теорий. Зарождались определенные психологические школы и направления, приверженцы которых отстаивали свои взгляды на природу психики, понимание психических процессов, формирование личности, толкование человека. Все это свидетельствует о концептуальной неоднозначности исходных посылок и конечных выводов зарубежных психологов, предлагающих те или иные подходы к осмыслению отдельных психических явлений и психологической проблематики в целом.

В настоящее время неоднородность зарубежной психологии не только не уменьшается, а, напротив, в еще большей степени усиливается. Более того, современная психологическая мысль в странах Запада характеризуется чрезвычайной размытостью, пестротой, мозаичностью представлений о человеческой психике, что крайне затрудняет ориентацию в хаосе психологических идей, поскольку одни из них бесследно растворяются в потоке старых или новоявленных концепций, в то время как другие претерпевают трансформацию, сопровождающуюся различного рода заимствованиями и одновременно претензиями на новое видение психологических феноменов. Вместе с тем в зарубежной психологической мысли можно, пожалуй, вычленить такие концептуальные построения, которые являются центром притяжения многих психологов независимо от того, как, в какой степени и с каких позиций эти построения оказываются приемлемыми для некоторых теоретиков или, напротив, отвергаются в процессе выдвижения альтернативных психологических концепций. К таким концептуальным построениям, несомненно, относятся, в частности, психоаналитические идеи, выдвинутые в конце XIX–начале XX столетия австрийским врачом-невропатологом З. Фрейдом (1856–1939), оказавшие влияние на становление различных психологических школ и до сих пор вызывающие бурные дискуссии среди западных психологов различных идейных ориентаций.

История развития зарубежной психологии свидетельствует о том, что отношение к психоаналитическому учению З. Фрейда о человеке со стороны различных психологов было всегда весьма противоречивым. Во время своего возникновения это учение вызвало недоверие и критику среди части зарубежных психологов, с одной стороны, восторженный прием и высокую оценку у ряда исследователей, с другой стороны. Эта же двойственность сохранила свою значимость и в последующие десятилетия, когда психоаналитические идеи вышли за рамки небольшого венского кружка единомышленников З. Фрейда, а психоанализ оформился в международное психоаналитическое движение. Если одни авторы критически отнеслись к психоаналитическому учению о человеке, считая, что оно «не имеет ничего общего со строго научными методами науки» (Кронфельд, 1913, с. 119), то другие всячески подчеркивали эпохальное значение психоанализа в деле глубинного понимания сущности психических процессов и природы человека, полагая, что его основатель является, используя выражение английского философа Р. Коллингвуда, «величайшим психологом нашего века» (Collingwood, 1938, p. 64), который, по словам всемирно известного писателя С. Цвейга, «пробил брешь в китайской стене старой психологии» (Цвейг, 1932, с. 265).

Противоречивое отношение зарубежных психологов к психоаналитическим концепциям З. Фрейда заслуживает самого пристального внимания со стороны отечественных исследователей, поскольку оно как нельзя лучше позволяет обнажить перипетии развития психологической мысли в странах Запада. Однако этому должно быть посвящено специальное исследование, обстоятельно раскрывающее суть содержательной полемики, связанной с пониманием тонкостей и нюансов психоанализа. В рамках данного материала достаточно, как мне представляется, подчеркнуть, что двойственность в оценке психоаналитических идей сохраняется и по сей день несмотря на то, что за последние два десятилетия зарубежными учеными неоднократно предпринимались попытки верификации различных концептуальных положений, в свое время высказанных З. Фрейдом в виде исходных гипотез и интуитивных предположений.

Казалось бы, с опытной проверкой фрейдовских теорий должен проясниться вопрос о реальной значимости психоанализа. В действительности же верификация психоаналитических положений мало что дала в этом отношении. Если при теоретическом осмыслении идей З. Фрейда в целом зарубежные ученые приходили к совершенно противоположным выводам, типа того, что «психоанализ – это новая наука в истории человечества» (Fine, 1973, p. 224) или, будучи «научным мифом», он является скорее «мифом, чем наукой» (Rieff, 1979, p. 198), то аналогичная картина обнаружилась и при эмпирической проверке. Так, одни исследователи на конкретном материале опровергают основные фрейдовские концепции, подчеркивая тем самым их ненаучный характер, в то время как другие находят экспериментальное подтверждение психоаналитическим гипотезам З. Фрейда, считая их верными и приемлемыми для современного понимания психических процессов, возникающих и развертывающихся в глубинах психики человека.

Парадоксальность ситуации усугубляется тем, что даже одни и те же эмпирические исследования получают противоположное толкование у различных авторов, пытающихся осмыслить полученный эмпирический материал. Весьма характерными в этом отношении являются две работы, авторы которых наглядно продемонстрировали, как одно и то же эмпирическое исследование может быть использовано и для подтверждения, и для опровержения различных психоаналитических гипотез. Так, если П. Кляйн (Klein, 1972) во многих эмпирических исследованиях находит практическое подтверждение истинности и научности большинства психоаналитических концепций З. Фрейда, то авторы второй работы (Eysenck, Wilson, 1973) считают, что данные исследования свидетельствуют как раз об обратном.

Поэтому нет ничего удивительного в том, что и в настоящее время зарубежные исследователи высказывают весьма различные, подчас противоположные точки зрения на существо психоаналитического учения З. Фрейда о человеке, по-разному оценивают теоретическую и практическую значимость психоанализа. Так, в понимании одних теоретиков, психоанализ «не является и не может быть психологией поведения» (Farrel, 1981, p. 48), а психоаналитическая теория не обладает сегодня какой-либо жизненностью «в академической психологии» (Kegan, 1982, p. 14). Согласно другим исследователям, благодаря психоанализу «была создана основа научной психологии» (Fine, 1981, p. 30–31), интуитивные попытки З. Фрейда объяснить человеческое поведение «были революционными актами гения», и, несмотря на существующую критику, «фрейдовская теория развития личности положила основание новому, весьма существенному способу видения человеческой природы и остается влиятельной в настоящее врем» (Passotti, 1974, p. 88, 408), и, наконец, психоаналитическое учение в целом «имеет глубокое и постоянное влияние на нашу культуру и мышление» (Jupp, 1977, p. 452).

Анализ состояния современной зарубежной психологии дает основание говорить о том, что в той или иной форме психоаналитические идеи находят свое отражение в исследованиях многих психологов независимо от того, придерживаются ли они ортодоксальных психоаналитических взглядов, пытаются ли модифицировать отдельные психоаналитические концепции или выдвигают новые концептуальные схемы, внешне не имеющие ничего общего с психоаналитическим толкованием психических процессов. Во всяком случае, сегодня едва ли не каждый критически мыслящий психолог стремится или обновить психоаналитические теории, или окончательно разделаться с ними, прежде чем выступить со своей собственной концепцией. Так или иначе, психоаналитические идеи оказываются в поле зрения целого ряда современных зарубежных психологов, поскольку отношение к идейному наследию З. Фрейда нередко становится одной из исходных позиций, позволяющей лучше осмыслить результаты предшествующей работы в сфере психологии и наметить дальнейшие перспективы развития психологической науки на Западе. Другое дело, что в настоящее время существует множество интерпретаций этого наследия, поскольку, как справедливо замечают сами зарубежные исследователи, «вопреки своему огромнейшему влиянию, сам

Фрейд остается одним из наиболее непонятых мыслителей в истории западной мысли» (Sulloway, 1979, p. 5).

Если принять во внимание тот реальный факт, что в последние десятилетия среди зарубежных теоретиков все чаще раздаются призывы к «адекватному прочтению Фрейда», к «аутентичносму пониманию» его учения, к развитию «подлинной субстанции» психоанализа, то станет вполне очевидной потребность в раскрытии тех концептуальных перестроек, которые имеют место сегодня в структуре психологического знания на Западе. Не менее очевидной является и необходимость в содержательном осмыслении психоаналитических концепций, непосредственно связанных с собственно психологическими теориями, получившими распространение в западном мире. Все это немыслимо вне рассмотрения психологических идей, органически входящих в остов классического психоанализа. Вот почему представляется существенно важным и целесообразным освещение не психоанализа как такового во всех его ракурсах и многоаспектных плоскостях, а психоаналитической психологии с ее акцентом на понимании и толковании психических процессов, взятых не изолированно друг от друга, а в контексте общечеловеческой культуры.

Однако, прежде чем перейти к непосредственному рассмотрению психоаналитической психологии, необходимо, видимо, сделать предварительные пояснения. Дело в том, что, несмотря на привычное и уже устоявшееся использование понятия «психоанализ», когда, казалось бы, каждому предельно ясно, о чем идет речь, в действительности приходится сталкиваться с таким положением, которое свидетельствует о многозначности данного понятия. Можно было бы привести множество высказываний зарубежных авторов по поводу того, что понимается под психоанализом. Отчасти это сделано в работе (Лейбин, 1977), где показано, что различные западные исследователи рассматривают психоанализ как метод и форму терапии, метод исследования личности и способ понимания человека, исследовательскую технику проникновения в сферу бессознательного и методологический инструмент, необходимый для расшифровки языка этого бессознательного, систему психологии, основанную на фрейдовском психоаналитическом учении, и особый подход к жизни, характеризующийся развитием фрейдистской философии. Каждое из этих значений психоанализа имеет свой определенный смысл и реальную сферу приложения, что обязывает исследователя, акцентирующего внимание на проблемах психоанализа, четко очертить предмет своего рассмотрения и в конечном счете дать вразумительное объяснение относительно того, о чем же все-таки пойдет речь.

Было бы некорректно говорить о том, что многозначность в толковании понятия «психоанализ» проистекает из неспособности ряда зарубежных исследователей проникнуть в «тайну» психоаналитического учения З. Фрейда о человеке. Разумеется, среди многочисленных работ, посвященных психоаналитическим концепциям, имеются и такие, авторы которых довольно произвольно интерпретируют фрейдовские теоретические положения, стремясь приспособить их к своим собственным психологическим взглядам. Это накладывает отпечаток на трактовку психоанализа. Однако содержательная многозначность в использовании понятия «психоанализ» главным образом

связана с тем, что в различных работах самого З. Фрейда содержатся такие определения психоанализа, которые отнюдь не способствуют, а, скорее, напротив, затрудняют прояснение сущности природы фрейдовского нововведения. Так, на страницах его работ встречаются такие высказывания, согласно которым психоанализ является методом лечения невротических заболеваний, терапевтическим приемом, методом исследования бессознательного, орудием, дающим сознанию возможность овладеть бессознательным, естественной наукой, частью психологии, искусством толкования сновидений, вспомогательным средством в научной работе, которое может быть использовано в самых разнообразных областях духовной и культурной жизни людей. Словом, спектр значений понятия «психоанализ» весьма обширен у З. Фрейда.

С учетом многозначности и неопределенности трактовки психоанализа, имеет смысл указывать на специфику использования этого понятия применительно к тем или иным задачам исследовательской работы. В рамках рассмотрения различных направлений в современной зарубежной психологии целесообразно, видимо, ограничиться освещением тех психоаналитических идей, которые относятся к сфере *именно психоаналитической психологии, а не психоанализа вообще.* Речь идет о конкретном аспекте фрейдовских идей и теоретических положений, связанных с одной из трактовок З. Фрейдом психоанализа как своеобразной психологической дисциплины. По его собственному выражению, «психоанализ – это не что иное, как психология, одна из частей психологии» (Freud, Bullit, 1967, p. xix), «часть ментальной науки психологии» (Freud, 1964, p. 282). В этом смысле можно говорить о психоаналитической психологии и о тех трудностях и проблемах, которые возникли перед З. Фрейдом в процессе создания им учения о психике, движущих силах психического развития человека, структурных составляющих того, что он сам назвал «психическим аппаратом».

Раскрытие существа психоаналитической психологии, как она понималась З. Фрейдом, осмысление некоторых тенденций ее современного развития как раз и составляют предмет данного исследования. Это не означает, что обращение к иным аспектам психоанализа полностью исключается. Такое исключение в принципе невозможно хотя бы уже потому, что без понимания психоаналитического учения З. Фрейда в целом адекватное раскрытие его отдельных составляющих представляется делом весьма сомнительным. Поэтому по ходу изложения так или иначе придется обращаться к различным аспектам психоанализа. Однако это обращение будет осуществляться лишь постольку, поскольку оно будет способствовать осмыслению существа психоаналитической психологии, к рассмотрению которой я и перехожу.

* * *

В предисловии к книге, посвященной психологическому исследованию двадцать восьмого президента США Вудро Вильсона, написанной З. Фрейдом совместно с У. Буллитом в 30-х годах, но опубликованной лишь три десятилетия спустя, У. Буллит высказал следующее примечательное соображение: «До того, как Фрейд ввел метод исследования, названный психоанализом, психология была ветвью философии, а не наукой. Теперь психология стала

наукой, основанной на фактах, а Фрейд занял место среди благодетелей человечества» (Freud, Bullit, 1967, p. v).

Надо сказать, что подобная точка зрения разделяется рядом зарубежных исследователей, усматривающих в психоаналитических концепциях З. Фрейда поворотный пункт, своего рода перелом в знаниях о человеческой психике, давший толчок к рождению психологии как самостоятельной научной дисциплины. При этом нередко высказывается мнение, согласно которому психоанализ является «чистокровной психологией», сумевшей порвать с предшествующими редукционистскими концепциями биологизаторского и физикалистского толка. И если одни зарубежные исследователи всячески стремятся подчеркнуть мысль о сугубо психологическом характере психоаналитического учения З. Фрейда, то с точки зрения других, психоаналитические концепции содержат в себе скрытые биологические корни. В частности, некоторые исследователи полагают, что на Западе создан миф о психоанализе как «исключительно психологической науке», порывающей с биологизмом и соматическим редукционизмом ранее существовавших неврологических концепций, в то время как в действительности психоанализ является не чем иным, как «скрытой биологией» (Sulloway, 1979, p. 490).

Нет необходимости раскрывать существо аргументов зарубежных авторов, приводимых ими в обоснование своих точек зрения на «подлинное» понимание психоанализа как «чистокровной психологии» или «скрытой биологии». Достаточно сказать, что этот вопрос, т. е. вопрос о психологическом или биологическом статусе психоанализа, стал предметом оживленного обсуждения на Западе после опубликования в 50-х годах ранее неизвестного исследователям фрейдовского «Проекта», представляющего собой записи размышлений 39-летнего З. Фрейда о возможностях создания научной психологии – записи, посланные его другу, берлинскому врачу Вильгельму Флиссу в 1895 г., т. е. в тот период, когда еще не только не было создано психоаналитическое учение, но и не использовался сам термин «психоанализ», веденный З. Фрейдом лишь год спустя. В данном случае более важно рассмотреть вопрос о том, как и в каком направлении происходило становление психоаналитической психологии, каковы были замыслы З. Фрейда и к каким результатам он пришел в процессе теоретического обоснования и практического использования психоаналитических идей. Словом, важно понять генезис и существо психоаналитической психологии.

В конце XIX в., когда под влиянием различных физиологических, биологических, неврологических и философских концепций происходило становление психоаналитических взглядов З. Фрейда, во многих сферах научного знания происходила ломка традиционных представлений о методах и границах постижения человеческого существа, о критериях нормального и патологического состояния личности, о механизмах функционирования физиологических и психических процессов, о внешних и внутренних детерминантах человеческой деятельности. Знакомясь в студенческие годы с некоторыми философскими идеями Платона, Аристотеля, Канта и других мыслителей, проходя курс обучения на медицинском факультете Венского университета и ставя опыты в физиологической лаборатории Института сравнительной

анатомии, размышляя над проблемами мозговой деятельности в психиатрическом отделении Венской городской больницы и изучая действие кокаина как возможного анастезирующего средства в отделении нервных заболеваний этой же больницы, слушая курс лекций Ж. Шарко в Сальпетриере и имея возможность воочию увидеть достижения других французских неврологов, проявляя интерес к электротерапии и используя гипноз в клинической практике, выявляя совместно с Й. Брейером причины истерических заболеваний и создавая свою собственную теорию истерии, З. Фрейд, несомненно, был знаком с теми дискуссионными вопросами, которые в то время бурно обсуждались в научных кругах, периодических изданиях, исследовательских публикациях.

Среди многочисленных дискуссионных вопросов не последнее место занимали такие из них, которые относились к проблеме содержания психической реальности и метода исследования психических явлений. Как врач-невропатолог, З. Фрейд не мог стоять в стороне от обсуждения этих вопросов. Более того, его интересовали не только сугубо клинические аспекты проблематики психического, связанные с выявлением причин возникновения патологических состояний человеческой психики, но и более общие закономерности развития психических процессов. И в этом нет ничего удивительного, поскольку выбор З. Фрейдом профессии практикующего врача-невропатолога был вынужденным, обусловленным материальными затруднениями, в то время как он всегда тяготел к теоретическим исследованиям и проявлял значительный интерес к психологическим проблемам. Не случайно в одном из писем В. Флиссу, датированным 1895 г., когда, фактически, З. Фрейд выдвинул ряд идей, нашедших свое отражение в совместной с Й. Брейером публикации «Исследование истерии» (1895) и органически вошедших в остов позднее сформулированных им психоаналитических концепций, он пишет о той «страсти к психологии», которая владела им в тот период времени. Эта страсть или, по выражению Шиллера, тирания неотступно преследует З. Фрейда. «Мой тиран, – пишет он В. Флиссу, – это психология; она всегда была моей дальней заманчивой целью, а теперь, когда я нанес удар по неврозам, эта цель стала значительно ближе» (Freud, 1977, p. 119).

Как практикующий врач-невропатолог, З. Фрейд вполне осознавал, что общая теория неврозов не может быть построена удовлетворительным образом без обращения исследователя к осмыслению нормальных психических процессов. Поэтому еще до создания своего психологического учения, он лелеет мысль перейти от раскрытия различных аспектов психопатологии к освещению проблем нормальной психологии, с тем чтобы лучше понять причины возникновения нервных заболеваний и наметить эффективные пути их лечения. Но это была одна, практическая сторона, непосредственно связанная с задачами практика-клинициста. Другая задача заключалась в стремлении теоретика-исследователя подняться над эмпирическим уровнем, сказать свое слово в области изучения человеческой психики, предпринять попытку построения психологии как науки, отличной от умозрительных, метафизических спекуляций о человеческой душе, широко распространенных в предшествующих столетиях, и от интроспективного проникновения в тайники душевных

переживаний, свойственного для некоторых мыслителей конца XIX в., полагающих, что только таким образом может быть постигнута сущность человека. Причем вторая сторона фрейдовских исканий, связанная со стремлением создать научную психологию, является предопределяющей, хотя подчас она оказывается у З. Фрейда неявной, погребенной под грудой клинического материала и психоаналитических интерпретаций различных феноменов собственно психического и общекультурного характера.

Фрейдовская «страсть к психологии» действительно была своего рода тиранией. Эта тирания заключалась не только в том, что, вопреки своему собственному желанию, ему пришлось стать врачом-невропатологом и тем самым лишь окольным путем подойти к проблемам нормальной психологии, на что ушли многие годы. В не меньшей степени она была обусловлена также тем, что в попытках построения научной психологии З. Фрейд столкнулся с такими неразрешимыми для него проблемами и противоречиями, которые постоянно приводили его к внутренним терзаниям и сомнениям, нашедшим свое отражение в многочисленных дополнениях и модификациях, а порой и в возвращениях к ранее выдвинутым им представлениям о человеческой психике и сущности психического. В конечном счете, фрейдовская тирания обернулась созданием психоаналитической психологии, вобравшей в себя и продуктивные догадки о функционировании некоторых психических процессов, и такие гипотезы о первоосновах человеческой деятельности, которые до сих пор остаются дискуссионными.

В «Исследованиях истерии» основной акцент был сделан на раскрытии причин возникновения истерических симптомов. В тех разделах, которые были написаны З. Фрейдом, истерия соотносилась с наличием у больных определенных аффектов, некогда имевших место, но затем забытых душевных переживаниях, находящихся за порогом сознания индивида. Невротические симптомы рассматривались в качестве неких осадков, остатков воспоминаний о травматических сценах прошлого. Тем самым было показано, что при диагностике истерии анатомическо-физиологические знания не способствуют объяснению причин и механизмов расстройств сознания и что устранение неврозов требует не традиционного медицинского лечения, связанного с физиологическими процедурами или приемами соответствующих лекарств, а восстановления в памяти человека цепи патогенных воспоминаний, оказавших травмирующее воздействие на психику больного. Таким образом, З. Фрейд сознательно отстранился от опыта, накопленного им в процессе работы в физиологической лаборатории Брюкке, и стал акцентировать внимание не на органических дефектах, а на собственно психологических факторах, обусловливающих возникновение неврозов.

Казалось бы, эта новая ориентация З. Фрейда должна сохранить свою значимость при его обращении к нормальной психологии. Однако, как показывает внимательное прочтение «Проекта», стремление З. Фрейда к созданию научной психологии сопровождается выдвижением психофизиологических идей, основанных на нейронной гипотезе. На первый взгляд может создаться впечатление, что З. Фрейд никак не может решиться сделать окончательный выбор между физиологией и психологией. Но это не так, поскольку «страсть

к психологии» не только неотступно терзает его, но и постоянно влечет к исследованию внутрипсихических процессов именно психологического, а не физиологического порядка. Другое дело, что, предпринимая попытку создания научной психологии, З. Фрейд был вынужден обращаться к физиологическим концепциям, включающим в себя количественные представления о реакциях организма, поскольку психологические методы в тот период времени ассоциировались, как правило, с субъективным подходом к исследованию человека и не имели под собой какой-либо объективной основы. З. Фрейд же стремился к объективному изучению человеческой психики, считая, что только естественнонаучные методы могут быть положены в остов психологической дисциплины как естественной науки.

«Проект», о котором идет речь, не является какой-либо завершенной работой. Он представляет собой две сохранившиеся тетради, посланные осенью 1895 г. В. Флиссу, с которым З. Фрейд переписывался на протяжении ряда лет. В одном из писем своему другу, датированном октябрем того же года, сообщается о третьей тетради, посвященной проблемам психопатологии вытеснения. Однако эта тетрадь не была позднее обнаружена в архивах В. Флисса и З. Фрейда, в результате чего опубликованный в настоящее время материал представлен двумя первыми тетрадями, включающими в себя размышления З. Фрейда о возможностях построения научной психологии. Этот материал не получил у З. Фрейда точного названия. В письмах В. Флиссу говорится лишь о «психологии для неврологов». Поэтому название «Проект» или «Проект научной психологии для неврологов» является условным, введенным составителями публикации, ставшей достоянием общественности лишь во второй половине XX столетия.

Несмотря на то, что сам З. Фрейд не решится опубликовать свои размышления о научной психологии, данные материалы представляют несомненный интерес, поскольку наглядно свидетельствуют о реальных проблемах и противоречиях, с которыми пришлось столкнуться основателю психоанализа в то время. Разумеется, можно говорить, как это делают некоторые зарубежные исследователи, о гениальных идеях, содержащихся в «Проекте» и относящихся к предвосхищению современных нейронных и кибернетических концепций. Можно спорить по поводу того, содержит ли этот «Проект» всецело биологизаторские, физикалистские тенденции, как считают одни зарубежные теоретики, или он включает в себя психологизаторскую ориентацию, как полагают другие. Однако, с точки зрения понимания существа психоаналитической психологии, более важно рассмотреть те концептуальные сдвиги, которые, несомненно, имели место у З. Фрейда в конце XIX в. и которые, в конечном счете, обусловили его последующие взгляды на человеческую психику.

Внутренняя интенция «Проекта» состояла в том, чтобы обосновать, по выражению З. Фрейда, «психологию, которая должна быть естественной наукой» (Freud, 1977, p. 355). В его собственном понимании, характерном именно для того периода времени, это означало, что психические процессы должны быть представлены как «количественно детерминированные состояния специфических материальных принципов» (там же).

Что касается самих принципов, то они сводились З. Фрейдом к следующему: во-первых, хотя психическая деятельность отличается от всего остального, тем не менее в количественном отношении она подчиняется общим законам движения; во-вторых, материальными носителями являются нейроны. Исходя из этих идей, З. Фрейд и пытается рассмотреть природу различных психических процессов и механизмов, относящихся к сферам сознания, восприятия, памяти, сновидений, мышления.

Психические процессы рассматриваются З. Фрейдом через призму нейронной гипотезы, согласно которой существуют различные типы нейронов, объединенных между собой в нейронные системы. Прежде всего, он выделяет два класса нейронов: моторные и сенсорные, «проницаемые» и «непроницаемые», обусловленные внешними и внутренними стимулами. Они называются З. Фрейдом соответственно «фи»- и «пси»-нейронами, т. е. физиологическими и психологическими. В рамках такого разделения нейронов им осуществляется рассмотрение психических процессов. Так, память представлена, в понимании З. Фрейда, вспомогательными средствами, существующими между «пси»-нейронами. «Я» определяется как тотальность «фи»-нейронов в некоторый отрезок времени. Сознание – как субъективная сторона психических процессов в нейронной системе.

Следует, пожалуй, сказать несколько слов о фрейдовском понимании сознания, как оно представлено в «Проекте». Дело в том, что З. Фрейд предпринял попытку дать нетрадиционное определение сознания, отличное от тех трактовок, которые имели место в западной литературе предшествующих столетий. Теории сознания того периода сводились, как правило, к двум методологическим позициям. Согласно одной из них, сознание рассматривалось в качестве некоего придатка к физиологическим процессам, чье отсутствие практически никак не сказывается на наличии психических актов. В соответствии с другой позицией, сознание представляет собой субъективную сторону всех без исключения психических процессов. З. Фрейд стремится примирить эти две точки зрения и считает, что сознание относится не ко всем, а только к части психических процессов, к той нейронной системе, которая не состоит исключительно из «фи»- или «пси»-нейронов. Поясняя свою позицию в этом вопросе, он вводит третий тип нейронов, обозначая их как «омега»-нейроны, соотносящиеся с системой восприятия, перцепции. Таким образом, сознание оказывается представленным З. Фрейдом нейронами восприятия.

Как видим, попытка создания научной психологии основывается у З. Фрейда на стремлении примирить крайности физиологического и психологического редукционизма, найти некую третью линию при объяснении взаимосвязей между органическим и психическим.

Проще всего было бы объявить фрейдовскую позицию психофизиологическим параллелизмом, но это вряд ли будет адекватным прочтением «Проекта». Полагаю, что нейронная гипотеза З. Фрейда отражала его стремление не только преодолеть крайности физиологизма и психологизма, но и вырваться из западни психофизиологического параллелизма. Не случайно в письмах В. Флиссу того периода он называет свои размышления о психологии не иначе как находкой своего собственного пути к пониманию многих важных пси-

хологических процессов, обозначая высказанные им идеи о нейронах и механизмах функционирования психики аббревиатурой «фипсиомега».

В соответствии с нейронной гипотезой З. Фрейд пытается рассмотреть различные аспекты протекания психических процессов, разделяя их на первичные и вторичные. Особое внимание он уделяет различиям между восприятием и памятью, когнитивным и репродуктивным мышлением. При этом им постоянно делаются ссылки на «биологический опыт», который, по его мнению, позволяет адекватнее понять существо тех или иных процессов, первичных и вторичных функций нейронных систем, движущих сил энергетического функционирования психического аппарата. И хотя З. Фрейд вынужден признать, что он не может сказать, какова «первоначальная биологическая ценность нейронов восприятия», тем не менее он считает, что механизм психического внимания «биологически детерминирован» и в соответствии с «анатомическими особенностями» различные чувственные органы взаимодействуют только с особыми «пси»-нейронами (Freud, 1977, p. 373, 377, 417).

Нетрудно заметить, что в «Проекте» отражено стремление З. Фрейда создать такую психологическую науку, которая бы опиралась на биологические и физиологические закономерности функционирования человеческого организма. И в этом нет ничего удивительного, поскольку доспехи развития естествознания во второй половине XIX в. (прежде всего, физиологические исследования органов чувств, использование физико-математических методов при анализе ощущений, экспериментальный подход к анализу нервной системы человека, изучение физико-химических реакций в человеческом организме и рефлексов головного мозга) вселяли надежду, что и собственно психическая жизнь человека может быть объяснена путем соотнесения психических процессов с экспериментальными данными физиологии. Вполне естественно, что и З. Фрейд, в предшествующие годы особенно усиленно занимавшийся постановкой физиологических опытов и изучением физиологических процессов, не мог расстаться с надеждой, чтобы после того, как в «Исследовании истерии» была поставлена под сомнение ценность анатомическо-физиологического знания в процессе раскрытия сути истерических симптомов, еще раз попытаться использовать данные биологии и физиологии для объяснения не столько патологической, сколько нормальной психологии.

Кроме того, подобная ориентация фрейдовского «Проекта» была, видимо, стимулирована появлением в то время работ аналогичного плана, в частности «Эскиза физиологического объяснения психических явлений», написанного З. Экснером и опубликованного в 1894 г. Трудно сказать, являлась ли фрейдовская «психология для нейрологов» непосредственным ответом на работу З. Экснера, или она была, как считает адъюнкт-профессор психологии Веслианского университета Р. Стилл, «последней попыткой Фрейда объяснить человеческую психику, используя в немодифицированной форме философский остов присущий его учителям», «монументов фрейдовского материалистического, механистического, количественного естественнонаучного обучения» (Steel, 1982, p. 77). Как бы там ни было, но так или иначе фрейдовский «Проект» действительно включает в себя такие гипотезы и концептуальные

построения, которые свидетельствуют о его биологической и физиологической ориентации.

Вместе с тем было бы неверно полагать, что данный «Проект» является всецело биологически или физиологически ориентированным. Наряду с нейронной гипотезой в нем содержатся идеи, позднее легшие в основу фрейдовской психоаналитической психологии. Отказ от физиологического объяснения симптомов истерии, явственно прозвучавший в «исследованиях истерии», находит свое частичное отражение и в «Проекте» применительно к рассмотрению нормальных психических процессов. Более того, создается впечатление, что, по мере изложения своих мыслей в «Проекте», З. Фрейд, наряду с нейронной гипотезой, все чаще обращается к рассмотрению собственно психических процессов, использует арсенал понятий, свойственных психоанализу начального и более позднего периода. Так, например, он говорит об «ассоциациях речи», символизации мышления с «бессознательными связями» или мышлении, которое становится «спорадически сознательным».

Из его понимания сознания явствует, что З. Фрейд выступает против сведения всего психического к сознанию. Это положение получает свое дальнейшее развитие в его последующих работах, но уже в «Проекте» содержатся зародыши идей о топографическом взгляде на человеческую психику. Взглядом, характеризующимся делением психических процессов на сознательные и предсознательные. Здесь же З. Фрейдом высказываются различные соображения об удовольствии и неудовольствии, первичных и вторичных процессах, сновидениях и сексуальности, т. е. те соображения, которые органически вошли в его поздние психоаналитические концепции. В частности, З. Фрейд пишет о том, что в психической жизни наблюдается тенденция к «избежанию неудовольствия», что «сновидения являются осуществлением желаний» и что ряд психических процессов должен быть объяснен «природными характеристиками сексуальности» (Freud, 1977, p. 373, 402, 410).

Таким образом, фрейдовский «проект» характеризуется наличием различных идей, свидетельствующих о надеждах и сомнениях его автора при попытках построения общей теории психологии, объединяющей в себе патологические и нормальные явления и использующей объяснительные схемы естественных наук, прежде всего физиологии и биологии, при раскрытии существа протекания психических процессов. Столкнувшись с неразрешимыми в то время противоречиями познания человеческой психики, наглядно проявляющимися в крайностях объективистского физиологизма и субъективистского психологизма, З. Фрейд попытался снять противоречия путем введения нейронной гипотезы в остов научной психологии. Тем самым он стремился раскрыть феномен сознания благодаря использованию энергетических представлений о функционировании различных систем нейронов и стремился понять различные психические процессы на основе количественных характеристик, выявляемых при соотношении нейронов.

Однако чем интенсивнее З. Фрейд использовал нейронную гипотезу при объяснении закономерностей протекания психических процессов, тем чаще ему приходилось сталкиваться с новыми проблемами и противоречиями, обусловленными спецификой человеческой психики. Не случайно в по-

следних частях «Проекта», где З. Фрейд обращается к рассмотрению сновидений, а также ошибок, возникающих в процессе человеческого мышления, его внимание акцентируется на «бессознательных ассоциациях», «атрибутивных комплексах» и иных собственно психических процессах, трудно поддающихся объяснению с точки зрения нейронной гипотезы. Дальнейшая работа в этом направлении привела к тому, что план создания З. Фрейдом научной психологии, целиком и полностью основанной на нейронной гипотезе, оказался под вопросом.

Из последующих писем В. Флиссу отчетливо видно, что, столкнувшись с неразрешимыми для себя противоречиями, З. Фрейд не только оказался на перепутье, но и все больше стал сомневаться в правильности идей, выдвинутых им в «Проекте». Если в период написания «психологии для неврологов» он радостно сообщает В. Флиссу, что нашел путь к осмыслению многих важных психических процессов, то после пересылки своему другу трех тетрадей он с горечью заключает: «Я больше не понимаю состояние своего духа, в котором построил психологию» (Freud, 1977, p. 134). Замечания В. Флисса по поводу отдельных положений фрейдовской психологии, основанной на нейронной гипотезе, собственные сомнения и поиски выхода из тупиковой ситуации привели З. Фрейда к тому, что уже в начале 1896 г. он говорит о возможности полной ревизии всех «фипсиомега» – теорий, на которую, правда, он пока не решается.

Лишь несколько месяцев спустя, после того как он топографическую схему переходов от нейронов восприятия к первой их стадии регистрации в человеческой психики (перцепции-знаки), затем ко второй их стадии регистрации или «транскрипции» (бессознательное), от них к третьей стадии «транскрипции» (предсознательное) и, наконец, к сознанию, З. Фрейд начинает понимать всю неизбежность и необходимость пересмотра ранее выдвинутых им концептуальных построений. «Если бы, – пишет он В. Флиссу в письме, посланном и июне 1896 г., – я смог дать полный отчет и психологических характеристиках восприятия в трех транскрипциях, то я должен был бы сформулировать новую психологию» (Freud, 1977, p. 175). Так З. Фрейд подошел к необходимости построения «новой психологии», которая впоследствии и стала психоаналитической психологией.

В конце 1896 г. З. Фрейд заявил, что ему необходимо еще десять лет, чтобы завершить теорию неврозов и создать «новую психологию». Это было связано с тем, что, несмотря на готовность пересмотреть свои предшествующие взгляды на человеческую психику, он еще не имеет перед собой какой-либо стройной теории, на которую можно было бы опереться при объяснении существа психических процессов. В последующие несколько лет, вплоть до публикации «Толкования сновидений» (1900), когда З. Фрейдом были высказаны многие основополагающие положения психоанализа, он постепенно вводит и обсуждает различные идеи, нашедшие дальнейшее подробное обоснование в целом ряде его работ. В эти годы З. Фрейд высказывает свои первоначальные соображения о либидо, эрогенных зонах, «враждебных импульсах» детей против родителей, «эндопсихических мифах», бессознательных процессах, результатах самоанализа, механизмах работы сновидений.

Столкнувшись с противоречивыми данными естественных наук и с кризисными процессами, имевшими место в различных сферах естественнонаучного знания, он делает основную ставку на психологию, считая, что только она сохраняет свою непреходящую ценность. Вместе с тем З. Фрейд постоянно сетует на то, что его продвижение в деле создания «новой психологии» идет медленно и наталкивается на различного рода преграды. Поэтому, опираясь на свой клинический опыт и самоанализ, он в то же время обращается за помощью к литературе, посвященной осмыслению психологических проблем и истории развития человечества. В частности, он знакомится с работами профессора психологии Мюнхенского университета Т. Липпса, в которых высказывалась мысль, согласно которой бессознательные процессы составляют основу психической реальности. Это подкрепило уверенность З. Фрейда в правомерности выдвигаемой им гипотезы о бессознательном психическом. С этого момента развитие «новой психологии», как подчеркивал он сам, получило дополнительный толчок.

Детализированное освещение начального периода формирования фрейдовских идей покажется, возможно, несколько затянутым и излишним. Однако, учитывая то обстоятельство, что в отечественной литературе имеются лишь беглые упоминания о теоретических исканиях З. Фрейда, предшествующих написанию им работы «Толкование сновидений», более подробное рассмотрение предыстории возникновения психоаналитической психологии является, на мой взгляд, важным и необходимым. Во всяком случае, раскрытие этой предыстории дает возможность лучше понять те проблемы и противоречия, с которыми З. Фрейд столкнулся при создании им «новой психологии» и которые так или иначе будут давать знать о себе в процессе многочисленных попыток модификации фрейдовского учения, предпринятых различными зарубежными исследователями.

Фрейдовские психоаналитические концепции начала XX столетия хорошо известны: они довольно подробно раскрыты в ряде отечественных работ, посвященных критическому осмыслению основополагающих принципов и установок психоанализа. Поэтому дальнейшее освещение данной проблематики будет более сжатым, менее детализированным и по возможности суммарным. Но прежде чем перейти к рассмотрению наиболее существенных положений психоаналитической психологии имеет смысл обратить внимание на два аспекта ее становления, которые остаются, как правило, вне поля зрения исследователей.

Многие зарубежные теоретики считают, что так называемая фрейдовская метапсихология – это более поздний продукт развития психоаналитических идей, связанный с попытками З. Фрейда дать всестороннее научное обоснование наблюдениям, полученным в клинической практике. Эта точка зрения не лишена оснований, поскольку основатель психоанализа действительно стремился к рассмотрению клинических данных в свете естественных наук. Вместе с тем следует иметь в виду, что уже в период поиска подходов к созданию «новой психологии» З. Фрейд неоднократно высказывает мысль о необходимости развития метапсихологии. Более того, буквально несколько месяцев спустя после написания «психологии для неврологов» он не толь-

ко начинает переосмысливать выдвинутые им идеи, но и вполне определенно говорит о своих усилиях по формированию такой психологической науки, которая «действительно является метапсихологией» (Freud, 1977, p. 157).

В данном случае под метапсихологией З. Фрейд понимает ту «новую психологию», которая не ограничивается исследованием проблемы сознания, а обращается непосредственно к изучению бессознательного психического. В этом смысле можно говорить о том, что психология бессознательного, в понимании З. Фрейда, как раз и представляет собой метапсихологию, поскольку она осуществляет выход за рамки традиционной психологии, в которой ставился знак равенства между психическим и сознательным.

Кроме того, фрейдовская интенция на создание «новой психологии» была связана с тем, чтобы попытаться сформулировать общую психологическую теорию, распространяющуюся как на сферу психопатологии, так и на область нормальной психологии. Поэтому о фрейдовской метапсихологии можно говорить и в этом общетеоретическом значении.

И наконец, позднее З. Фрейд предлагает «назвать метапсихологическим такое описание психического процесса, при котором нам удается описать этот процесс в динамическом, топическом и экономическом отношениях» (Фрейд, 1923, с. 140).

Все эти тенденции тесно связаны между собой, переплетаются друг с другом, в своей совокупности образуя тот остов, в рамках которого З. Фрейдом предпринимаются метапсихологические объяснения психических процессов. Не случайно, сообщая в своих письмах В. Флиссу об успехах в области создания «новой психологии», З. Фрейд неизменно указывает на начало работы «в сфере метапсихологии» и на задачу наведения мостов между «развивающейся метапсихологией» и идеями, содержащимися в работах психологов того периода, в частности Т. Липса (Freud, 1977, p. 218, 260).

Таким образом, следует признать, что создание психоаналитической психологии осуществлялось З. Фрейдом в едином русле с выдвижением метапсихологических конструкций. Это первое, на что хотелось бы обратить внимание.

И второе. Было бы неверно полагать, что, по мере создания психоаналитической психологии, З. Фрейд целиком и полностью отказался от идей, выраженных им в «Проекте» и связанных с биологизмом и физикализмом. Во многом он действительно пересмотрел ранее высказанные им гипотезы о функционировании психических процессов, особенно тех из них, которые относились к физикалистским представлениям о работе «психического аппарата». Но З. Фрейд никогда, пожалуй, не отвергал впоследствии значимость биологических основ для становления и формирования человеческой психики. Более того, в различные периоды своей теоретической деятельности он так или иначе обращался к биологическим идеям.

Так, сразу же после опубликования «Толкования сновидений» З. Фрейд собирался написать работу, которой даже дал название «Бисексуальность в человеке». Замысел данной работы возник у него под влиянием идей В. Флисса, изучавшего проблему бисексуальности. Как известно, данный фрейдовский замысел не был реализован, поскольку в тот период времени наметились разногласия между З. Фрейдом и В. Флиссом, закончившиеся разрывом между ними.

В данном случае важно отметить, что, обращаясь к исследованию собственно психологических процессов, формулируя основные психоаналитические положения, нашедшие отражение в «Толковании сновидений», З. Фрейд в то же время высказывает мысль о необходимости установления связей с «общими биологическими и анатомическими аспектами бисексуальности» (Freud, 1977, p. 337). В дальнейших своих работах он неоднократно апеллирует к биологическим закономерностям, считая, что биология является «царством неограниченных возможностей», из которого каждый исследователь может почерпнуть для себя много полезного при объяснении психологических феноменов. И наконец, в последние годы своей жизни З. Фрейд включает в свои психоаналитические концепции не только биологизаторские представления об агрессивности человека, но и ранее разделяемые им идеи о бисексуальности, полагая, что «все человеческие существа бисексуальны» и рассматривая это положение в качестве одной из основных «аксиом психоанализа» (Freud, Bullitt, 1967, p. 37).

Стало быть, не разделяя физиологических принципов объяснения психического и, более того, отвергая их, психоаналитическая психология З. Фрейда, с момента своего становления и до окончательного развития, неизбежно включает в себя биологизаторские тенденции. Будучи далеко не всегда ярко выраженными, эти тенденции, тем не менее, постоянно дают знать о себе в работах З. Фрейда, и именно они вызвали, с одной стороны, негативное отношение части зарубежных психологов к психоанализу в целом, а с другой стороны, ряд модификаций и обновлений фрейдовского учения, предпринятых самими психоаналитиками.

Осветив некоторые, представляющиеся важными аспекты становления и формирования фрейдовской «новой психологии», можно, пожалуй, перейти к содержательной характеристике основных концептуальных положений, составляющих сущностное ядро всей психоаналитической психологии.

Каковы же принципиальные идеи, на которых строится данная психология? Как эти гипотезы были выдвинуты З. Фрейдом при конструировании им нового психологического учения? В чем суть психоаналитической психологии? Каковы те проблемы и противоречия, с которыми пришлось столкнуться З. Фрейду и которые до сих пор оказываются камнем преткновения для современных последователей его учения?

Если кратко суммировать основополагающие идеи психоаналитической психологии, взятые не в порядке их исторического появления, а с точки зрения общей логики развития фрейдовского учения, то они могут быть выражены следующим образом.

Во-первых, психическая реальность не покрывается сферой сознания, а включает в себя такую область, до сих пор не являющуюся предметом изучения науки, которая характеризуется наличием и протеканием бессознательных процессов, оказывающих предопределяющее воздействие на мышление и поведение человека.

Во-вторых, в психической жизни нет ничего случайного, все подчинено определенным закономерностям, раскрытие которых является одной из важных задач, стоящих перед психологической наукой.

В-третьих, бессознательное психическое функционирует по своим собственным законам и обладает специфическими свойствами, обнаружение которых предполагает особый подход к осмыслению психических процессов.

В-четвертых, этот подход характеризуется обращением к прошлому, археологическими раскопками человеческой психики, расшифровкой символических форм и языка бессознательного, учетом не только бросающихся в глаза фактов общезначимого и ярко выраженного характера, но и всех «мелочей жизни», «отбросов сознания» и самых незначительных деталей, относящихся к повседневному существованию человека.

В-пятых, благодаря соответствующим психологическим методам, свойственным данному подходу к изучению психической реальности, выявляются скрытые пружины и движущие силы, лежащие в основе человеческой деятельности и уходящие своими корнями в сексуальность.

Остановлюсь на раскрытии этих основополагающих идей психоаналитической психологии, с тем чтобы понять существо фрейдовских концептуальных построений, идейных споров, ведущихся вокруг учения З. Фрейда, а также тех психоаналитических концепций, которые были подвергнуты модификации рядом зарубежных исследователей.

Как известно, проблема содержания психической реальности была предметом бурных дискуссий, ведущихся среди философов, психологов, физиологов и медиков в конце XIX в. Одни из них придерживались точки зрения, некогда высказанной Декартом и сводящейся к провозглашению тождества сознательного и психического. Другие полагали, что, наряду с сознательными процессами, существуют бессознательные «движения души», которые, в конечном счете, оказываются подчиненными сознанию. Третьи высказывали идеи, согласно которым бессознательные желания, воления и хотения человека являются самостоятельными, не подчиняющимися сознанию и имеющими метафизический статус существования. Споры велись главным образом вокруг того, можно ли человеческую психику сводить только к сознанию, или же следует признать наличие бессознательного в ней. А если признается верной вторая точка зрения, то что следует считать первичным и подчиняются ли бессознательные процессы контролю со стороны сознания.

Изучая характер и причины возникновения неврозов, З. Фрейд оказался перед необходимостью исследования природы психического, как оно было выражено в своем патологическом состоянии. Именно в этой области им были обнаружены психические процессы, не являющиеся сознательными. Точнее было бы сказать, что на аналогичные психические процессы указывали до З. Фрейда многие крупные специалисты того времени, работающие в сфере невропатологии. Он лишь на личном опыте убедился в расщепленности сознания свои пациентов и наличии психических процессов, выходящих из-под контроля их сознательной деятельности. Когда же З. Фрейд ощутил потребность в создании «новой психологии» как общей теории, охватывающей и объясняющей все психические процессы, от патологических до нормальных, проблема содержания психической реальности стала перед ним во всей своей остроте, в результате чего он был вынужден вступить в дискуссию, касающуюся проблематики сознания и бессознательного.

Некоторые исследователи того периода, допускавшие наличие в психике человека процессов, несколько отличных от сознательных, вместе с тем полагали, что можно говорить лишь о слабо осознаваемых, но не бессознательных представлениях. З. Фрейд не соглашается с подобной точкой зрения, считая, что нет никаких оснований не признавать гипотезу о бессознательной психической деятельности. Еще более решительно он выступает против попыток отождествления психического с сознательным, говоря о том, что подобное отождествление оказывается совершенно нецелесообразным, затрудняющим и осложняющим понимание природы человеческой психики. «Оно, – замечает З. Фрейд, – нарушает психическую непрерывность, ввергает нас в неразрешимые трудности психофизического параллелизма, вызывает упрек в том, что без достаточных оснований переоценивают роль сознания и заставляют нас слишком скоро покинуть область чисто психологического исследования, в то время не вознаграждая нас в других областях» (Фрейд, 1923, с. 127).

Приводя различные аргументы как теоретического характера, так и почерпнутые из клинической практики, З. Фрейд высказывается в пользу признания не просто бессознательного в его философском, метафизическом и каком-либо еще спекулятивном плане, а именно бессознательного психического. В этом как раз и состояла его заслуга. Другое дело, что З. Фрейду не удалось разрешить противоречия, связанные с пониманием и истолкованием бессознательного психического.

Уже в «Толковании сновидений» З. Фрейд вполне определенно говорит о реальности существования бессознательного психического «Бессознательное, – подчеркивает он, – есть истинно реальное психическое, столь же неизвестное нам в своей внутренней сущности, как и реальность внешнего мира» (Фрейд, 1913, с. 441). Однако, как это видно из приведенного высказывания, признавая бессознательное психическое, З. Фрейд тут же высказывает сомнения в возможности познания его сущностной природы.

Противоречивость подобных установок психоаналитической психологии заключается в том, что, выражая сомнение в познании бессознательного, основатель психоанализа во многих своих работах, по сути дела, предпринимает различные попытки проникнуть в тайну этого бессознательного. Возможно, он с самого начала осознавал те трудности, которые неизбежны при естественнонаучном подходе к осмыслению бессознательного психического. Ведь З. Фрейд ратовал за создание психологии как естественной науки, способной объяснить закономерности функционирования человеческой психики. Но, как позднее пришлось убедиться в этом ему самому, естественнонаучный, объяснительный подход к бессознательному оказывается не столь уж продуктивным, ибо исследователю приходится иметь дело не столько с самой психической реальностью, сколько с вымыслом, продуктами воображения, символически выраженными картинами. И не случайно, столкнувшись с реальными проблемами и противоречиями, основатель психоанализа стремился исследовать бессознательное психическое не в лоб, не с помощью методов естествознания, а окольными путями, используя технику толкования и интерпретации различных проявлений бессознательной деятельности человека. Поэтому ему постоянно приходилось сталкиваться с противоречи-

выми установками, выражающимися в стремлении сохранить за психоаналитической психологией статус научности, с одной стороны, и в попытках раскрыть динамику и функционирование бессознательного психического посредством методики интерпретации символического языка этого бессознательного, с другой стороны.

Стремясь изучить различные аспекты бессознательного психического, З. Фрейд был вынужден признать, что само по себе понятие «бессознательное» является двузначным, если не сказать больше, многозначным. Так, к бессознательным процессам в равной мере могут быть отнесены как те влечения человека, которые в силу ряда причин не осознаются субъектом действия, так и некоторые представления, способные сами по себе дойти до сознания. Кроме того, З. Фрейд считал, что можно говорить о «втором», «третьем» и других состояниях сознания, являющихся, как это может быть и ни парадоксально на первый взгляд, тоже бессознательными.

Что касается бессознательных состояний сознания, то тут у основателя психоанализа нет какой-либо ясности. Во всяком случае, он не пытался более подробно обсудить эту проблематику, оставляя вопрос открытым. В отношении же собственного бессознательного психического З. Фрейд высказывается более определенно, различая *предсознательное* и *вытесненное бессознательное*. Первый вид бессознательного относится к скрытым, латентным психическим образованиям, способным со временем стать сознательными. Второй – к тем проявлениям человеческой психики, которые под воздействием определенных сил оказались изжитыми, изгнанными, вытесненными из сознания человека. Топографическая схема психической реальности, предложенная З. Фрейдом еще в «Проекте», получает определенную корректировку, в результате которой представления о нейронах восприятия отбрасываются за ненадобностью и сохраняют свою значимость лишь структуры предсознательного, вытесненного бессознательного и сознания.

Топография психики с ее делением на предсознательное, бессознательное и сознание исследуется З. Фрейдом через призму динамики взаимодействия психических процессов, перехода их из одной системы в другую. Топографический взгляд на человеческую психику дополняется динамической точкой зрения, в результате чего изучение бессознательного психического становится как бы системным. Главным объектом исследования оказываются взаимосвязи между бессознательным и сознанием, между двумя этими системами, которые представляются З. Фрейду полярными.

Такое системное рассмотрение человеческой психики способствовало выявлению некоторых специфических особенностей функционирования обеих систем, но одновременно привело к новым проблемам и противоречиям в психоаналитической психологии. Так, теоретическое осмысление взаимосвязей между сознанием и бессознательным сопровождалось у З. Фрейда стиранием различий между предсознательным и вытесненным бессознательным, когда присущие обеим системам психические процессы объединялись в одну комплексную систему и противопоставлялись сознанию. Однако в своей практической деятельности ему приходилось иметь дело в основном с вытесненным бессознательным, поскольку метод психоаналитического лечения

основывался на технике перевода именно данного типа бессознательного в сознание.

Кроме того, выделение в психике человека двух полярных систем и попытка теоретического рассмотрения взаимодействия между ними с психоаналитических позиций привели, в конечном счете, к разведению мостов между сознанием и бессознательным, к резкому обособлению их друг от друга. В то же время клиническая практика З. Фрейда была ориентирована на то, чтобы страдающие неврозом пациенты могли осознать свои бессознательные процессы. Таким образом, между теорией и практикой психоанализа наблюдались явные противоречия.

Кстати сказать, на это обстоятельство обращают внимание некоторые зарубежные исследователи. Как замечает, например, руководитель Центра психосоматической медицины им. Дежерина французский психотерапевт Л. Шерток, в психоанализе «существует значительное расхождение, настоящая пропасть между теорией и практикой» (Шерток, 1982, с. 141). Правда, далеко не всегда в зарубежной литературе раскрываются подлинные причины, обусловившие разрыв между теорией и практикой психоанализа. Между тем противоречия подобного рода в действительности являются отражением нерешенных проблем, имевших место в психоаналитической психологии.

В общем плане психика человека представляется З. Фрейдом расщепленной на две противостоящие друг другу сферы сознательного и бессознательного. Причем в психоаналитической психологии эти сферы имеют неравнозначный статус, поскольку бессознательное рассматривается в качестве основополагающего начала, составляющего суть всего психического, в то время как сознанию отводится вторичная роль и оно воспринимается всего лишь в качестве некоторого атрибута человеческой психики. С точки зрения З. Фрейда, бессознательное составляет регулярную и неизбежную фазу всех внутриличностных процессов, лежащих в основе психической деятельности человека: каждый психический акт начинается как бессознательный. «В психологии, основанной на психоанализе, – замечает он, – мы привыкли считать исходным моментом бессознательные душевные процессы, особенные свойства которых вскрываются перед нами при помощи анализа» (Фрейд, 1923, с. 83). Сознание – лишь качество психического, поскольку психическое, в понимании З. Фрейда, само по себе бессознательно.

Подобное воззрение на сущность психического сохраняет свою значимость буквально во всех работах З. Фрейда. Так, осуществленный им в 20-х годах структурно-функциональный анализ человеческой психики, в соответствии с которым предлагалась психоаналитическая модель личности, включающая в себя комбинацию элементов «Оно», «Я» и «Сверх-Я», вполне укладывался в русло предшествующих представлений о соотношении сознания и бессознательного. «Оно», как глубинный слой бессознательного, исподволь, но властно управляет «Я», т. е. сферой сознания, а «Сверх-Я», олицетворяющее собой социальные заповеди и запреты, власть родителей и авторитетов, является защитником интересов «Оно» (Фрейд, 1980). Аналогичные взгляды на взаимосвязь между сознанием и бессознательным отстаивались З. Фрейдом и в последние годы его жизни, когда он вновь стал склоняться к топогра-

фическому рассмотрению человеческой психики, полагая, что бессознательное составляет сокровеннейшую сущность психического.

Вместе с тем, несмотря на различного рода коррективы, которые вводились З. Фрейдом в свои первоначальные схемы понимания человеческой психики, ему так и не удалось разрешить противоречия, внутренне присущие психоаналитической психологии. Некоторые зарубежные исследователи, обратившие внимание на противоречивость ряда психоаналитических установок, считают, что противоречия психоанализа – это противоречия между его теорий и практикой. Что касается самой теории, то здесь будто бы нет никаких противоречий. Однако это далеко не так. Хотя теоретическая система З. Фрейда является довольно стройной, логически продуманной и во многом последовательной, тем не менее она не лишена противоречий.

И дело не в том, что основатель психоанализа не видел некоторых неувязок в своих теоретических построениях. Напротив, именно осознание их наличия побуждало его вводить определенные коррективы в те или иные психоаналитические положения. Проблема заключается в том, что исходные постулаты психоаналитической психологии вступили в противоречие с отдельными фактами науки. Необходимо было или пересмотреть эти исходные постулаты, но тогда под сомнение ставилась правомерность фрейдовской «новой психологии», или накопленные факты науки привести в соответствие с психоаналитическими гипотезами, что предполагает лишь искусное умение связывать воедино нечто разрозненное, а подчас и противоположное.

Первый путь был неприемлем для З. Фрейда, поскольку в этом случае следовало признать, что на основе психоаналитического видения человеческой психики построение научной психологии невозможно. Та «тирания психологии», о которой он писал В. Флису в начале своих замыслов создать психологическую науку, как естественнонаучную дисциплину, обернулась выбором второго пути примирения и сглаживания противоречий с помощью логически выверенных ходов согласования между собой отдельных психоаналитических гипотез и искусства толкования символического языка бессознательного, где З. Фрейд был, пожалуй, непревзойденным мастером.

Но так или иначе противоречия психоаналитической психологии постоянно давали знать о себе. Пытаясь их разрешить, З. Фрейд искусно маневрировал в лабиринте сложных проблем, лишь изредка признавая безуспешность своих усилий. В большинстве случаев он прибегал к оправданиям типа того, что «психическое является настолько особенным, что ни одно сравнение не может полностью отразить его природу» (Фрейд, 1923, с. 126). Однако реальные противоречия его психологии не могли не сказаться на противоречивых высказываниях, подчас встречающихся в работах З. Фрейда.

Так, основной исходный постулат психоаналитической психологии заключается, как это было уже показано, в том, что бессознательное – основа и суть психического, а сознание – лишь его некое качество. Вместе с тем З. Фрейд был вынужден сделать признание, сводящееся к тому, что «бессознательное является только признаком психического, никоим образом не характеризующим его» (Фрейд, 1923, с. 131).

Согласно психоаналитической психологии, психическое не тождественно сознательному, а бессознательное управляет сознанием. В то же время в последние годы своей жизни З. Фрейд высказал весьма не двусмысленное соображение, приходя к мысли, что, несмотря на признание бессознательного сущностью психического, «нет необходимости упразднять идентичность между тем, что есть сознательное, и тем, что является психическим» (Freud, 1964, p. 286).

Наконец, в одном случае утверждается, что бессознательное – это истинно психическое, неизвестное в своей внутренней сущности, и, следовательно, «аналитик не может сказать, что такое бессознательное» (Фрейд, 1926, с. 15). В другом же случае высказывается положение, согласно которому научная работа в психологии должна состоять в переводе бессознательных процессов в сознание, а качество сознательности, будучи второстепенным и подчиненным бессознательному, «остается единственным светом, который освещает наш путь и ведет нас через темноту психической жизни» (Freud, 1964, p. 286).

Таким образом, в рамках психоаналитической психологии противоречия, связанные с попытками объяснения взаимосвязей между сознанием и бессознательным, оказались неразрешимыми.

В самом деле, как можно говорить об осознании бессознательного и переводе его в сознание в условиях нормального, а не патологического функционирования человеческой психики, если заранее предполагается, что между двумя психическими системами существуют извечно данные антагонистические отношения?

Как сознание может высветить темные глубины человеческой психики, когда человек оказывается во власти бессознательных влечений, а его сознание по большей части само является бессознательным?

З. Фрейд всячески пытался разрешить возникшие перед ним проблемы и противоречия, но они в той или иной форме постоянно возвращались в лоно психоаналитической психологии, где между собой сталкивались замыслы по созданию новой психологической науки и результаты теоретической работы по исследованию человеческой психики, исходные психоаналитические гипотезы и психическая реальность в ее целостности, социальной значимости и культурной обусловленности. Не случайно проблема соотношения сознания и бессознательного стала одной из исходных в переосмыслении фрейдовских идей, осуществленном самими психоаналитиками, в частности теми из них, которые предприняли попытки модификации отдельных положений психоаналитической психологии.

Так, А. Адлер, некогда придерживавшийся психоаналитических взглядов З. Фрейда, но позднее разошедшийся с ним по целому ряду вопросов, касающихся понимания содержания и существа человеческой психики, выступил с критикой фрейдовских представлений о соотношении сознания и бессознательного. Если, с точки зрения З. Фрейда, сознание и бессознательное находятся в постоянном, непримиримом конфликте между собой, то, согласно А. Адлеру, «бессознательное не противостоит сознанию» (Adler, 1979, p. 215). Поэтому, в то время как в психоаналитической психологии З. Фрейда внимание акцентируется на расщепленности человеческой психики и динами-

ческих конфликтах между структурными составляющими личности, в адлеровском психологическом учении исследованию подлежит прежде всего целостность психики и единство человеческого существа, в основе которого лежат социальные интересы людей.

К. Г. Юнг, так же как и А. Адлер, первоначально разделявший психоаналитические гипотезы З. Фрейда, но затем пересмотревший некоторые положения «новой психологии» основателя психоанализа, специально обратился к осмыслению проблематики бессознательного и ее отношения к проблеме сознания. Соглашаясь с З. Фрейдом в том, что «мы не можем больше практиковать какую-либо психологию, игнорирующую существование бессознательного» (Jung, 1964, p. 271), он в то же время попытался осмыслить бессознательное с точки зрения разделения его на «индивидуальное» и «коллективное», введения понятия «архетипа» как формального образца поведения и осадка человеческой психики, использования концепта установки как готовности психики действовать или реагировать в известном направлении. Одновременно К. Г. Юнг исходил из «компенсаторского характера» сознания и бессознательного, когда деятельность первого рассматривалась в плане уравновешивания бессознательной установки, а деятельность второго – как уравновешивание сознательной установки. В результате такого понимания взаимосвязей между различными психическими процессами он пришел к выводу, согласно которому «сознание и бессознательное не находятся непременно в оппозиции, а дополняют друг друга» (Jung, 1956, p. 186).

Фактически, многие последователи З. Фрейда не были удовлетворены его трактовкой взаимосвязей между сознанием и бессознательным. В. Райх перевернул фрейдовскую модель человеческой психики, в результате чего бессознательное «Оно» и сознательное «Я» как бы поменялись местами: глубинным ядром психики стала «природная социальность», приобретающая иррациональный характер лишь на следующем «промежуточном уровне» с присущими ему бессознательными тенденциями. К. Хорни подвергла критике фрейдовские представления об универсальности и извечности конфликтов между сознанием и бессознательным, полагая, что они разрешимы путем снятия противоречий между потребностями отдельного человека и возможностями их удовлетворения в существующей культуре. С точки зрения Э. Фромма, особую значимость в жизни человека играет «социальное бессознательное», сущностное понимание которого ставится в непосредственную связь с раскрытием специфики социальной организации общества, предопределяющей или антагонизмы между сознанием и бессознательным, отчужденные отношения между людьми и агрессивное поведение индивида, или целостное развитие человеческого существа, гуманные взаимоотношения в мире, установление братских уз и согласия между представителями человеческого рода. Ж. Лакан перевел проблему соотношения сознания и бессознательного в лингвистическую плоскость, в сферу языковых структур, стремясь устранить разрывы между внешним обрамлением и внутренним содержанием психического, воображаемыми и символическими регистрами человеческой психики.

Словом, фрейдовское понимание психической реальности, бессознательного психического и взаимоотношений между сознанием и бессознательным подлежит пересмотру со стороны даже тех зарубежных теоретиков, которые отнюдь не чуждаются близких З. Фрейду взглядов на существо психоаналитической психологии. Что не подвергается сомнению, так это концептуальные положения основателя психоанализа, согласно которым психическая реальность – это сложное структурное образование, включающее в себя сознательные и бессознательные процессы, а бессознательное психическое – важный теоретический концепт, требующий дальнейшего осмысления и конструктивной разработки со стороны различных ученых, прежде всего психологов.

Эти концептуальные положения З. Фрейда действительно заслуживают внимания. Другой вопрос, как и с каких позиций подходить к решению проблем сознания и бессознательного, какую методологию использовать при изучении человеческой психики.

Отечественная психология не отстраняется от рассмотрения данной проблематики, а предлагает свои пути и решения тех трудностей, которые возникают в процессе исследования психических явлений. При этом она ставит перед собой задачу не только аналитического изучения психических процессов, но и синтетического исследования человеческой психики в контексте общественного бытия людей и их деятельного отношения к внешнему (природному, социальному, культурному) и внутреннему (индивидуально-личностному) миру. Фрейдовская же психоаналитическая психология пытается решить проблемы сознания и бессознательного как бы изнутри: она оказывается замкнутой на саму себя, на те психоаналитические допущения и гипотезы, которые не выходят за рамки своих собственных самообоснований. В результате такой замкнутости внутренние противоречия психоаналитической психологии становятся самовоспроизводящими на разных этапах их видимого разрешения независимо от того, относятся ли они к объяснительным схемам взаимоотношений между сознанием и бессознательным или к концептуальным построениям, касающимся понимания человеческой психики в целом.

В дофрейдовской психологии была распространена точка зрения, согласно которой, в отличие от внешнего мира с его объективными закономерностями развития, в человеческой психике господствует случайность. Успехи естествознания предшествующих столетий являлись убедительным свидетельством того, что в мире физических явлений все подчинено необходимости, определенным законам, природной целесообразности. Отсюда перед учеными ставилась задача: понять эти закономерности, выявить устойчивые связи, раскрыть принципы функционирования природных объектов, с тем чтобы осуществить адекватное познание существующей внешней реальности.

Иная картина наблюдается, как полагают некоторые психологи, в сфере психической реальности. Здесь нет тех устойчивых связей, которые существуют между физическими объектами. Нет и каких-либо определенных, непреложных, объективных закономерностей, предопределяющих направленность развития внутрипсихического мира и позволяющих с научной достоверностью судить о совершающихся в нем процессах. Психическая реальность подвер-

жена случайным мутациям, а протекание психических процессов зависит от слепой воли, бессознательных влечений, разнообразных, часто противостоящих друг другу аффектов и страстей человеческой души. Те психологи, которые придерживались подобной точки зрения на существо психической реальности, стремились оградить психологию от привнесения в нее объективных методов исследования естественных наук, основанных на объяснении закономерностей развития изучаемых ими объектов.

В то историческое время, когда З. Фрейд стал предпринимать усилия по созданию «новой психологии», существовала так называемая «объяснительная психология», представители которой стремились использовать эмпирические методы, применяя их к познанию человеческой психики. Но именно этот тип психологии обнажил ограниченность физикалистских способов рассмотрения собственно психических процессов, не выходящих за рамки натуралистического объяснения явлений психической реальности и сопровождавшихся сведением, редуцированием психического к физиологическому, биологически унаследованному, природно данному. Не только обнажил ограниченность механистического подхода к изучению человеческой психики, но и наглядно продемонстрировал бесперспективность рассмотрения психического как некоего аналога физического объекта, не обладающего никакими специфическими особенностями своего существования и функционирования.

Антитезой «объяснительной психологии» выступила так называемая «описательная психология», приверженцы которой настаивали на несводимости психических процессов к элементарным физиологическим актам или натуралистическим элементам атомарного, субстанционального, физикалистского характера. В противоположность тем, кто уповал на естественнонаучные методы изучения человеческой психики, теоретики «описательной психологии», типичным представителем которого был, например, В. Дильтей, считали, что подобные методы не могут быть приложимы к наукам о душе, не могут быть использованы при исследовании психической реальности, составные элементы и содержание которой не поддаются натуралистическому объяснению, а могут быть поняты лишь посредством описания психических процессов, индивидуально-личностного включения их в собственные переживания и интуитивного постижения смысла связи их в целостной структуре самой психики.

В этой атмосфере идейного противоборства сторонников естественнонаучных методов исследования психической реальности и защитников интуитивного проникновения в тайну человеческой психики З. Фрейд занял своеобразную позицию. Пытаясь создать «новую психологию» как естественную науку, он тем самым выступил против умозрительных спекуляций, метафизических представлений о психическом, свойственных философам того периода, с одной стороны, и приверженцам «описательной психологии», повернувшихся спиной к средствам и способам научного познания психических явлений, с другой стороны. При этом З. Фрейд исходил из того, что «внутренний объект легче познать, чем внешний» (Фрейд, 1923, с. 130), и, следовательно, нет никаких оснований отвергать естественнонаучные ме-

тоды исследования, которые с успехом применяются при изучении природных процессов.

Задача заключается лишь в том, чтобы объяснить внутреннюю динамику психических процессов, выявить структурные механизмы их образования и функционирования, что предполагает познание сущности психического, а не его поверхностных образований, кажущихся представлений о нем. Собственно говоря, аналогичная задача стоит перед любой естественной наукой, имеющей дело с физическими объектами внешнего мира, так как для исследования важно раскрыть суть, а не видимость того, что изучается. Главное, как считал З. Фрейд, – это понять, что, «подобно физическому, психическое не должно быть в действительности непременно таким, каким оно нам кажется» (Фрейд, 1923, с. 130).

Исходя из этих представлений З. Фрейд решительно выступил против тех, согласно которым в психической сфере все подчинено случайности. Казалось бы, признание им бессознательного как первоосновы психического должно было логически привести к индетерминизму, поскольку психоаналитическая психология исходит из того, что бессознательные процессы неуправляемы и не поддаются контролю со стороны сознания. Но коль скоро З. Фрейд стремился создать «новую психологию», основанную на объективном, естественнонаучном подходе к изучению человеческой психики, то практически становится невозможным отказаться от предположения, что в сфере психического действуют определенные закономерности, не менее значимые, чем в природном мире. «То, что во внешнем мире мы называем случайностью, – замечает он, – подчинено, как известно, точным законам; также и то, что в психической жизни мы считаем произволом, подчиняется законам, о которых, правда, в настоящее время мы имеем лишь смутное представление» (Фрейд, 1912, с. 89).

Можно, конечно, предположить, что присущие психике закономерности, о которых говорит З. Фрейд, относятся к сознанию и не распространяются на бессознательное. Однако во фрейдовской психоаналитической психологии не сознание, а бессознательное составляет суть психического и, следовательно, строгая детерминация должна быть характерной как для сознательных, так и бессознательных процессов. И это действительно так, поскольку З. Фрейд не только предлагает «считаться с самой строгой, не допускающей никаких исключений детерминацией в области психики» (Фрейд, 1980, с. 182), но и настаивает на необходимости исследования бессознательного психического с учетом присущих ему закономерностей.

Собственно говоря, его психоаналитическая психология как раз и была ориентирована на раскрытие этих закономерностей, на выявление тех движущих сил, которые детерминируют направленность протекания бессознательных процессов и человеческой деятельности в целом. И, будучи естественной наукой, какой ее хотел видеть З. Фрейд, «новая психология» ставит перед собой четкую задачу, а именно – объяснить закономерности функционирования бессознательного и человеческой психики как таковой.

Однако одно дело – замыслы исследователя, и совершенно другое, как они реализуются на практике. Так, по мере создания своей психоаналитической

психологии, З. Фрейд был вынужден сделать ряд существенных отступлений от первоначально задуманных планов.

Во-первых, его представления о том, что познание внутреннего мира является делом более легким, чем изучение внешней реальности, фактически, разбивалось о те трудности и противоречия, с которыми ему пришлось столкнуться при осмыслении психических процессов. З. Фрейду пришлось признать, что человеческая психика – это довольно темная область и чрезвычайно сложная реальность, совершенно не освещенная лучом сознания исследователей.

Более того, на собственном опыте ему пришлось убедиться в том, что психическое представляет собой особую сферу, сущностную природу которой невозможно полностью отразить при помощи естественнонаучных методов. Это не означает, что З. Фрейд отказался от попыток научного изучения человеческой психики. Как ученый, он продолжал свою исследовательскую деятельность, стремясь к раскрытию тайны психического. Однако его первоначальная установка на возможность познания именно сущности, а не видимости психического претерпевает у З. Фрейда изменение. В 20-х годах он уже говорит об исследовательских задачах науки, ориентированных не столько на познание реальности в ее сущностном значении, сколько на раскрытие того, что представляется, кажется человеку. По его собственным словам, «наша психика вполне допускает исследования, и задача науки будет полностью исчерпана, если она покажет нам реальный мир таким, каким он должен казаться нашей своеобразной организации» (Фрейд, 1930, с. 58–59). В данном случае у З. Фрейда речь идет о познании внешнего мира, но это же соображение в равной степени относится и к психической реальности, поскольку психоаналитическая психология выступает у него в качестве естественной науки или, точнее, претендует на то, чтобы быть таковой.

Во-вторых, выступая против «описательной психологии» и задавшись целью объяснить механизмы развития и функционирования человеческой психики, З. Фрейд и здесь столкнулся с проблемами и противоречиями, попытка разрешения которых привела его к смягчению первоначально жестких утверждений о возможностях познания психического при помощи объяснительных схем, свойственных естественнонаучному подходу к изучению различных явлений. Чтобы быть до конца последовательным, ему необходимо было или отказаться от признания строгой детерминации психических процессов и наличия закономерностей в сфере бессознательного, или поступиться исходными предположениями о возможности изучения психического средствами науки, что было равносильно расписаться в тщетности своих собственных усилий по созданию психоаналитической психологии.

Ни то, ни другое не устраивало З. Фрейда. Оставался единственный выход: отказаться от претензии на объяснение собственно психических феноменов и сделать ставку на описательные возможности «новой психологии». Именно так и поступил основатель психоанализа. «Задача дать объяснение, стоящая перед психоанализом вообще, – подчеркнул он, – узко ограничена. Объяснить нужно бросающиеся в глаза симптомы, вскрывая их происхождение; психических механизмов и влечений, к которым приходишь таким

путем, объяснять не приходится; их можно только описать» (Фрейд, 1925, с. 184).

Начиная с публикации «Толкование сновидений» и кончая работами более позднего периода его жизни, З. Фрейд, по сути дела, с разных сторон пытается описать психические процессы. Объяснение строгой детерминации бессознательного, человеческой психики как таковой уступает место описанию и искусству интерпретации наблюдаемых, а также скрытых, но постепенно выявляемых с помощью психоаналитической техники психических феноменов. Методы «описательной психологии», отвергаемые З. Фрейдом на начальном этапе создания «новой психологической науки», в модифицированном виде оказались включенными в психоаналитическую психологию. Однако, по мере развития фрейдовской психоаналитической психологии, эти методологические установки постоянно сталкивались между собой, порождая ряд проблем и противоречий, с которыми так или иначе пришлось иметь дело З. Фрейду. Данные проблемы и противоречия возникали как в психоаналитической теории, так и в клинической практике.

В теоретическом плане вставал вопрос о том, что же в конечном счете представляет собой психоанализ. Является ли психоаналитическая психология естественной наукой или ее следует рассматривать как искусство толкования различных психических процессов?

В практическом отношении также возникали двусмысленности, связанные, например, с пониманием введенного З. Фрейдом метода «свободных ассоциаций». В соответствии с этим методом, психоаналитик настраивает своего пациента на то, чтобы он свободно излагал свои мысли, говорил буквально обо всем, что ему придет в голову независимо от того, относится ли высказанное им суждение, воспоминание, слово к существу дела или нет. Однако З. Фрейд исходил из строгой детерминации психических процессов, и, следовательно, ни о каких свободных ассоциациях не могло быть и речи. В таком случае либо само выражение «свободные ассоциации» было неадекватным, поскольку для психоаналитика подобные ассоциации являются детерминированными, либо необходимо внести соответствующие коррективы в понимание человеческой психики. Словом, и здесь давали знать о себе противоречия, внутренне присущие психоаналитической психологии.

Нет ничего удивительного в том, что эти аспекты фрейдовского учения стали ареной столкновения и сшибок различных точек зрения, отстаиваемых зарубежными теоретиками. Прежде всего, идейные дискуссии коснулись проблем, связанных с принципами и методами исследования психических процессов.

Можно ли вообще использовать методологию «описательной психологии» в рамках психоаналитических представлений о природе и механизмах функционирования человеческой психики?

Если признается строгая детерминация психического и отстаивается взгляд, в соответствии с которым в сфере психической реальности действуют вполне определенные закономерности, то не лучше ли придерживаться объяснительных схем и соответствующих принципов исследования, характерных для естественных наук?

Быть может, З. Фрейд напрасно отступил от своих первоначальных замыслов, допустив в психоаналитическую психологию методологию, свойственную наукам о духе?

Некоторые зарубежные исследователи как раз и ратуют за создание такой психоаналитической науки, которая бы целиком и полностью опиралась на принципы и методы естественнонаучного исследования человеческой психики.

Другие не разделяют данную точку зрения, считая, что изучение психических процессов с необходимостью требует допущения иных методологических средств. В этом отношении весьма показательной является позиция К. Г. Юнга. «Психологии, – замечает он, – придется уступить и признать множественность принципов, как бы это ни было тяжело для научного мышления. Но иного способа нет, чтобы спасти психологию от обмеления» (Юнг, 1939, с. 239). Причем если З. Фрейд прибегал к описательным процедурам, чтобы тем самым попытаться раскрыть природу бессознательного психического, то К. Г. Юнг полагает, что «бессознательное не может быть описано, поскольку оно… всегда бессознательно» (Jung, 1978, p. 301).

Есть и такие зарубежные теоретики, которые пытаются не столько рассмотреть вопрос о допустимости или недопустимости использования принципов и методов «описательной психологии» при исследовании психического, сколько реабилитировать З. Фрейда как ученого, посвятившего свою деятельность именно объяснению, а не описанию различных психических процессов. Так, американский психолог Д. Фоулкс считает, что название фрейдовской работы «Толкование сновидений» является своего рода недоразумением и не соответствует реализованным в ней задачам, так как данное исследование следовало бы, по его мнению, скорее назвать «объяснением», нежели «толкованием» сновидений (Foulkes, 1978). Кстати сказать, при первоначальном переводе этой работы З. Фрейда с немецкого на французский язык, она была названа «Объяснение сновидений», и только позднее был сделан адекватный перевод как «Толкование сновидений».

И наконец, некоторые зарубежные психоаналитики, признающие специфику психической реальности и несводимости ее к реальности внешнего мира, вместе с тем не прочь предпринять попытку исследования бессознательного методами точных наук, в частности методами математического анализа. Например, французский психоаналитик Ж. Лакан, неоднократно подчеркивавший, что «человеческая психика принадлежит к другим измерениям» (Lacan, 1979, p. 207), в последние годы своей жизни все больше склонялся к тому, чтобы с помощью математического языка осуществить формализацию бессознательного. Он полагал, что будущее психоанализа связано с развитием так называемых «психоаналитических матем» (см: Turkle, 1981, p. 137).

В зарубежной литературе идут бурные идейные дискуссии и вокруг вопроса, связанного с определением и уточнением статуса психоанализа. Эта проблематика непосредственно вытекает из отношения зарубежных исследователей к предложенным З. Фрейдом принципам и методам изучения психических процессов, к его замыслам создать психоаналитическую психологию как естественную науку и реальным результатам, основанным на использова-

нии психоаналитической техники толкования бессознательного. Она затрагивает существо методологии фрейдовской психоаналитической психологии, вызывая разную оценку у зарубежных теоретиков в отношении определения статуса психоанализа вообще.

Так, согласно утверждениям профессора социальной психологии М. Джаходы, «в психоаналитическом методе не содержится ничего такого, чтобы лишало психоанализ научного статуса» (Jahoda, 1977, p. 157). Другие теоретики высказывают сомнение относительно того, имеются ли достаточные основания для рассмотрения психоанализа в качестве научной дисциплины. Г. Левин, например, полагает, что, «подобно научному статусу психологии, научный статус психоанализа остается спорным» (Levin, 1975, p. 150). Третья группа зарубежных теоретиков дает отрицательный ответ на вопрос о научном статусе психоаналитического учения З. Фрейда, говоря о том, что, «будучи неверифицированным экспериментально, психоанализ не может быть назван наукой» (Grewe, 1975, p. 7). Правда, в последние десятилетия зарубежные ученые приложили немало усилий к тому, чтобы на конкретном материале осуществить эмпирическую проверку различных психоаналитических гипотез, исходных постулатов, теоретических положений. Однако и это уже отмечалось в начале рассматриваемого материала, верификация фрейдовских концепций не прояснила вопрос о научном статусе психоанализа. Как убедительно показали профессор психологии Апстейтского медицинского центра Нью-Йоркского университета С. Фишер и его коллега Р. Гринберг, посвятившие обстоятельное исследование проверке обоснованности выдвинутых З. Фрейдом концептуальных построений, некоторые теоретические положения и выводы основателя психоанализа эмпирически подтверждаются, в то время как другие противоречат данным, которыми располагает современная наука (Fisher, Greenberg, 1977).

В рамках рассматриваемой проблематики важно не воспроизведение самих аргументов зарубежных исследователей, выступающих в защиту научного статуса психоанализа или, напротив, отказывающих ему в этом, а понимание того, что в методологическом отношении психоаналитическая психология оказалась внутренне противоречивой. Эта противоречивость как раз и обусловила различные трактовки фрейдовского учения о человеческой психике.

В самом деле, если исходить из того, что замыслы З. Фрейда по созданию «новой психологии», как естественной науки, были им полностью осуществлены, тогда можно говорить о научном статусе психоанализа, как это и имеет место в некоторых работах зарубежных авторов. Если же согласиться с тем, что результаты психоаналитической психологии не соответствуют первоначальным замыслам З. Фрейда, что, наряду с объяснительными схемами, ему пришлось прибегнуть и к описанию психических процессов и, более того, выдвинуть на передний план искусство интерпретации, то психоаналитическое учение тогда предстает не как научная, а как герменевтическая дисциплина.

Именно в последнем плане оно и рассматривается рядом зарубежных исследователей, считающих, что толкование «является краеугольным камнем психоанализа» (Passotti, 1974, p. 12), интерпретация «занимает центральное место в фрейдовской психологии» (Rieff, 1979, p. 143), и, следовательно, пси-

хоаналитическая работа З. Фрейда в целом является «герменевтической» (Steel, 1982, p. 163).

Обсуждение вопроса о том, является ли фрейдовская психоаналитическая психология наукой или герменевтикой, т. е. искусством толкования, интерпретации психических процессов, находится сегодня, пожалуй, в центре дебатов зарубежных ученых о существе фрейдовского учения и его методологии. Однако, как бы ни решался этот вопрос в зарубежной литературе, несомненно, одно: психоаналитическая психология включает в себя различные методологические установки, характеризующиеся и стремлением З. Фрейда к использованию объективных, естественнонаучных методов исследования психической реальности, и вовлечением в орбиту своих исканий субъективных, интерпретационных теоретических конструкций, используемых при осмыслении природы человеческой психики, раскрытии динамики взаимодействия между собой тех или иных психических процессов, расшифровке символического языка бессознательного.

Первоначальная тенденция к взаимному исключению этих методологических установок и последующая попытка к примирению их в русле психоаналитического учения неизбежно сопровождались возникновением ряда проблем и противоречий, разрешение и снятие которых оказалось не под силу средствами фрейдовской психоаналитической методологии, в результате чего они и по сей день стоят во всей своей остроте перед современными зарубежными исследователями, стремящимися обновить, модифицировать и видоизменить выдвинутые З. Фрейдом отдельные концептуальные положения.

Если, согласно З. Фрейду, в области психики все детерминировано, то она должна развиваться и функционировать по каким-то общим законам точно так же, как это имеет место в мире природных, физических объектов. Однако уже в «Исследовании истерии» было продемонстрировано, что психика – особая реальность, несводимая, например, к физиологическим закономерностям. Переходя от нейронной гипотезы к иным представлениям о природе человеческой психики, положенным в основу создания «новой психологии», З. Фрейд все отчетливее осознавал, что, хотя «в области психического нет ничего произвольного» (Фрейд, 1923, с. 212), тем не менее закономерности ее функционирования отличны от законов развития внешнего мира, обладают своей собственной спецификой или, во всяком случае, не покрываются целиком и полностью целесообразностью, имеющей место в природном мире.

В такой позиции не было ничего особенного, что могло бы выделить психоаналитическую психологию из тех психологических направлений, сторонники которых рассматривали психическую реальность в качестве особого объекта исследования. И все-таки в психоаналитической трактовке психического есть один особый момент, свидетельствующий о нетрадиционном подходе З. Фрейда к изучению человеческой психики. Речь идет о существе и характере закономерностей развития и функционирования психических процессов, как они понимаются в психоаналитической психологии.

С точки зрения З. Фрейда, определенные закономерности и детерминирующие факторы в равной степени могут быть отнесены как к сознанию, так

и к бессознательному психическому. И коль скоро признается строгая детерминация всех психических процессов, то можно предположить, что сознание и бессознательное подчинены одним и тем же закономерностям. Здесь-то и обнаруживается та специфика, которая характерна для фрейдовской психоаналитической психологии. Дело в том, что З. Фрейд отвергает предположение, что сознательное и бессознательное функционируют в соответствии с одними и теми же законами и принципами развертывания психической деятельности. Он исходит из того, что у сознания свои особенности функционирования, в то время как бессознательное психическое характеризуется иными закономерностями развития. По его собственным словам, «законы бессознательной душевной деятельности в очень многих отношениях отличаются от законов, которым подчинена деятельность сознания (Фрейд, 1923, с. 81).

Какие же закономерности действуют в человеческой психике и каковы принципы функционирования, лежащие в основе психической деятельности? В чем заключается специфика законов сознания и бессознательного?

В ряде своих работ З. Фрейд подробно обсуждает эти вопросы, излагая психоаналитическую точку зрения на понимание закономерностей и принципов функционирования сознания и бессознательного. Прежде всего, он подчеркивает, что развитие психических процессов связано с «принципом удовольствия», вытекающим из «принципа постоянства», свойственного человеческой психики. Если в своем раннем «Проекте» функционирование психических процессов соотносилось им со специфическими, «материальными» принципами, в частности с «принципом нейронной энергии», свидетельствующим о наличии в психике тенденции к избежанию неудовольствия, то по мере создания психоаналитической психологии он не только отверг нейронную гипотезу, но и переключил свое внимание на рассмотрение «принципа удовольствия» как основного, управляющего психической деятельностью «В психоаналитической теории, – подчеркивал З. Фрейд, – мы без колебания признаем положение, что течение психических процессов автоматически регулируется принципом удовольствия» (Фрейд, 1925, с. 35).

Однако если функционирование человеческой психики осуществляется по принципу получения максимального удовольствия, то соблюдение «принципа постоянства» или стремеление индивида к самосохранению, должно быть замкнутым на саму психику, отрешенным от внешнего мира, отстраненным от условий реальной жизни. Но это практически невозможно, поскольку человеческая психика формируется не в вакууме и, следовательно, необходимо считаться с ее внешним окружением, будь то социальные институты, моральные предписания или культурные ценности жизни. З. Фрейд это осознает. Поэтому он выдвигает положение, что, наряду с «принципом удовольствия», существует «принцип реальности». Психоаналитическая психология основывается теперь на том постулате, согласно которому «принцип реальности» как бы сменяет предшествующий ему принцип функционирования психики, нацеленный на получение максимального удовольствия. Как замечает сам З. Фрейд, под влиянием стремления организма к самосохранению «принцип удовольствия» в конечном счете «сменяется принципом реальности» (Фрейд, 1925, с. 39).

Итак, в психоаналитической психологии постулируется два принципа психической деятельности. В связи с этим невольно возникает вопрос: какой же из этих принципов является ведущим, предопределяющим функционирование психических процессов?

Казалось бы, логически следует признать ведущую роль «принципа реальности», так как он способствует сохранению организма. Да и З. Фрейд высказывает такие соображения, согласно которым было бы неправильно говорить о том, что «принцип удовольствия управляет течением психических процессов» (Фрейд, 1925, с. 38). Вместе с тем из фрейдовской психоаналитической психологии вытекает, что «принцип реальности» является всего лишь модификацией, видоизменением «принципа удовольствия», программное действие которого сохраняет свою детерминирующую значимость для функционирования человеческой психики. «В действительности, – подчеркивает З. Фрейд, – замена принципа удовольствия принципом реальности не означает вовсе устранения принципа удовольствия, а только подкрепление этого последнего. Мгновенное, но сомнительное по своим последствиям удовольствие устраняется только для того, чтобы на новом пути обеспечить себе более надежное, хотя и отсроченное» (Фрейд, 1972, с. 118).

Становится предельно ясно, о каких специфических закономерностях функционирования сознания и бессознательного психического идет речь в психоаналитической психологии. В представлении З. Фрейда, сознание в своей жизнедеятельности руководствуется «принципом реальности», в то время как деятельность бессознательного предопределена «принципом удовольствия». Но так как, согласно психоаналитической теории, сознание находится в подчинении у бессознательного, «Оно» главенствует над «Я», то отсюда следует, что, во-первых, человеческая психика в целом имеет превалирующую тенденцию к господству «принципа удовольствия», и, во-вторых, возможные, а порой и неизбежные столкновения между собой принципов функционирования сознательных и бессознательных процессов с необходимостью ведут к возникновению различного рода внутрипсихических конфликтов. И то, и другое логически увязывается с основополагающими постулатами психоаналитической психологии, в соответствии с которыми бессознательное выражает суть психического, а между сознанием и бессознательными процессами наблюдаются непримиримые антагонизмы.

Нетрудно заметить, что, подобно другим теоретическим конструкциям фрейдовской психоаналитической психологии, в рассуждениях о закономерностях и принципах функционирования человеческой психики наблюдаются определенные противоречия. Ярче всего они выражаются в высказываниях самого З. Фрейда, когда, с одной стороны, утверждается, что психические процессы автоматически регулируются «принципом удовольствия», а с другой стороны, вносится поправка, согласно которой отнюдь не этот принцип управляет течением данных процессов.

Более глубинные и содержательные противоречия заключаются в том, что признание неравнозначности закономерностей, действующих в сферах сознания и бессознательного, неизбежно вело к методологическим тупикам, связанным с задачей перевода неосознаваемых процессов, стремлений

и желаний человека в его сознание с целью управления ими и одновременным выдвижением гипотезы о неподвластности бессознательного сознанию.

В теоретическом отношении это означало, в конечном счете, признание биологически унаследованного характера бессознательного психического. К этому, собственно говоря, и пришел З. Фрейд, когда соотнес бессознательное с сексуальными влечениями, с «инстинктом жизни» и «инстинктом смерти». Во всяком случае, в фрейдовской психоаналитической психологии бессознательное психическое стало унаследованным. «Если у человека имеются унаследованные психические образования, нечто аналогичное инстинкту животных, то, – заключает З. Фрейд, – это составляет ядро бессознательного» (Фрейд, 1923, с. 192).

В практическом отношении отмеченная выше противоречивость психоаналитической психологии приводила к тому, что, фактически, каждый человек должен быть подвергнут анализу со стороны психоаналитика, поскольку, согласно З. Фрейду, «все душевные процессы по существу бессознательны» (Фрейд, т. 1, 1923, с. 28) и, следовательно, совершенно непонятно, как может осознать их кто-либо, не прибегая к посторонней помощи. Не случайно З. Фрейд мечтал о том, чтобы иметь в качестве пациента «весь род людской» (Фрейд, 1926, с. 22).

Фрейдовские положения о разных закономерностях функционирования сознания и бессознательного, о двух принципах психической деятельности вызвали возражение со стороны зарубежных теоретиков, предпринявших попытку модификации психоаналитической психологии. Так, К. Г. Юнг отнесся с неодобрением к тем идеям З. Фрейда, в соответствии с которыми бессознательное психическое наделялось специфическими закономерностями, отличными от закономерностей сознания. Критически переосмысливая эти идеи, он заявил: «Нет основания предполагать, что бессознательное следует иным законам, нежели те, которым повинуется сознательное мышление. Бессознательное, подобно сознанию, ищет охватить биологические проблемы, дабы разрешить их, согласно предшествующему опыту. Совершенно также поступает и сознание» (Юнг, 1939, с. 197).

Австрийский психоаналитик В. Райх подверг критике фрейдовский постулат о двух принципах психической деятельности. Если З. Фрейд рассматривал «принцип удовольствия» и «принцип реальности» как абсолютные данности, раз и навсегда устоявшиеся программы функционирования человеческой психики вообще безотносительно к конкретным формам ее проявления в различных условиях человеческого бытия, то В. Райх считал, что конкретное содержание этих принципов зависит от общественного уклада жизни людей, меняется по мере преобразования общества. Особенно резко он высказался против фрейдовского понимания «принципа реальности», усматривая в нем консервативную установку на приспособление людей к тому обществу, в котором они живут. И эта установка действительно имеет место в психоаналитической психологии, поскольку многие психоаналитики ориентируются именно на функции приспособления человеческой психики к соответствующим условиям жизни. В свое время об этом откровенно писала, например, дочь основателя психоанализа и известный психоаналитик А. Фрейд.

«При работе со взрослыми, – подчеркивала она, – мы должны ограничиться тем, что помогаем им приспособиться к окружающей среде. Мы не имеем ни намерения, ни возможности преобразовать эту среду соответственно их потребностям…» (Фрейд А., 1927, с. 95). Против подобной психоаналитической ориентации, вытекающей из фрейдовского толкования «принципа реальности», как раз и выступал В. Райх. Согласно его убеждениям, «принцип реальности», каким он представляется в работах психоаналитиков, «детерминируется авторитарным обществом и служит его целям» (Reich, 1970, p. 19).

С аналогичных позиций против фрейдовского понимания принципов психической деятельности выступил и американский философ Г. Маркузе. В своей книге «Эрос и цивилизация» (1955), посвященной переосмыслению ряда идей З. Фрейда, он попытался рассмотреть вопрос о том, является ли в действительности конфликт между бессознательным и сознанием, вытекающий из специфической работы «принципа удовольствия» и «принципа реальности», принципиально неустранимым, как это следовало из фрейдовской психоаналитической психологии.

Находясь, по всей вероятности, под влиянием критических соображений, высказанных ранее В. Райхом в адрес фрейдовского понимания «принципа реальности», Г. Маркузе вводит новый принцип функционирования человеческой психики, так называемый «принцип производительности». Этот принцип выступает у него в качестве превалирующей исторической формы фрейдовского «принципа реальности», обусловленной господством товарно-денежных, отчужденных отношений между людьми и наличием «отчужденного труда», характерного для буржуазного общественного строя.

При этом Г. Маркузе исходил из того, что конфликтная ситуация, о которой писал З. Фрейд, является специфической именно для современного высокоразвитого «индустриального общества». По его мнению, основатель психоанализа не понял специфику конфликтных взаимоотношений между сознанием и бессознательным, поскольку сшибки и столкновения происходят на ином уровне человеческой психики. В настоящее время имеет место «непримиримый конфликт не между трудом („принципом реальности“) и Эросом („принципом удовольствия“), а между отчужденным трудом („принципом производительности“) и Эросом» (Marcuse, 1952, p. 43).

Как бы там ни было, но некоторые зарубежные исследователи действительно подметили методологические и идейные просчеты, касающиеся фрейдовского понимания принципов функционирования человеческой психики. Эти просчеты объяснялись ими с точки зрения неадекватного толкования З. Фрейдом отдельных психических процессов, превратного осмысления подлинной природы «принципа реальности». Вместе с тем за порогом сознания части зарубежных исследователей остались те аспекты фрейдовской психоаналитической психологии, которые свидетельствовали о внутренней противоречивости основных психоаналитических гипотез. Несмотря на, казалось бы, логическую стройность фрейдовского учения в целом, достигаемую путем последовательного введения в орбиту своего рассмотрения обширного дополнительного материала, относящегося к различным сферам естественнонаучного, историко-биографического и литературно-художественного

знания и преломленного через призму исходных психоаналитических установок, что создавало благоприятный фон для структуризации и универсализации собственно психоаналитических наработок, именно эта внутренняя противоречивость фрейдовской психологии во многом предопределяла методологические и идейные просчеты З. Фрейда. Она сказалась и на том подходе к исследованию бессознательного, который был им осуществлен в рамках его психоаналитической психологии.

С учетом предшествующего освещения основных психоаналитических положений и высказанных ранее соображений, можно, пожалуй, перейти к рассмотрению специфического подхода З. Фрейда к выявлению внутренней природы психических процессов, к истолкованию различных проявлений бессознательного.

В «Исследованиях истерии» З. Фрейд выдвинул предположение, согласно которому невротические симптомы образуются в качестве осадков, аффективных переживаний, своего рода «психических травм», детерминированных воспоминаний травматических сцен прошлого, некогда имевших место в жизни человека. Соответственно этому предположению, терапевтическое лечение должно заключаться в том, чтобы в хронологической последовательности восстановить в памяти пациента цепь патогенных воспоминаний, воспроизвести их в обратном порядке, идя от настоящего к прошлому. Эти идеи находят свое частичное отражение и в «Проекте», где, говоря о «спорадически сознательном» мышлении, З. Фрейд попытался провести различия между такими типами мыслительной деятельности, как «когнитивное», «практическое» и «репродуктивное» припоминания. В дальнейшем, стремясь создать «новую психологию», рабочая гипотеза об устранении невротических симптомов путем обращения в прошлое превратилась у З. Фрейда в психоаналитический подход, используемый им в применении к нормальной психологии и нацеленный на раскрытие содержания психических процессов как таковых. Этот подход как раз и лег в основу фрейдовской психоаналитической психологии. Как неоднократно подчеркивал З. Фрейд, «психоанализ не может объяснить ничего настоящего, не сведя его к чему-нибудь прошлому» (Фрейд, 1919, с. 5).

Психоаналитический подход к исследованию психических процессов, выявлению бессознательного и изучению глубинных структур человеческой деятельности – это своего рода *особая этиология*, идущая к истокам образования бессознательного психического, *специфическая археология* с ее скрупулезными и систематическими раскопками древних слоев психики, покрытых напластованиями современных форм функционирования сознания, *нетрадиционная лингвистика,* имеющая дело с расшифровкой символики языка бессознательного.

Поскольку З. Фрейд считает, что, подобно физическому, психическое не является в действительности таковым, каким оно только кажется при поверхностном его рассмотрении, то психоаналитический подход ориентирован на освещение глубин человеческой психики, на раскрытие содержания сущностных проявлений бессознательного. И хотя впоследствии основатель психоанализа был вынужден внести коррективы в свое понимание возможностей научного исследования, тем не менее психоаналитический подход

к осмыслению психических процессов оставался у З. Фрейда неизменным независимо от того, использовался ли он при изучении неврозов, освещении вопроса о происхождении первобытной психики или при раскрытии истоков формирования религиозных верований, истории возникновения человеческой культуры.

При осмыслении психических процессов в психоаналитической психологии основной акцент делается на раскрытии их этиологии, выявлении глубинных стоков и внутренних причин, предопределяющих последующий ход развития и функционирования человеческой психики. Психоаналитический подход оказывается обращенным в прошлое: его основная установка – погружение в исторически минувший период жизни человека. Таким прошлым, исторически минувшим периодом жизни является детство как отдельного человека, так и человечества в целом.

Пытаясь раскрыть содержание и направленность протекания психических процессов, главным образом бессознательного характера, З. Фрейд обращается к изучению и толкованию событий детства, по крупицам собирая информацию о них из разных источников, включая биографические сведения, воспоминания людей. «Не безразлично, – замечает он, – что человеку кажется, что он помнит из своего детства; почти всегда в этих ему самому непонятных отрывках воспоминаний скрываются неоценимые данные для понимания существеннейших черт его душевного развития» (Фрейд, 1912, с. 37).

Поскольку З. Фрейд считает, что душевное развитие отдельного человека сокращенно, но в принципе аналогичным образом повторяет ход развития человечества, то тот же психоаналитический подход используется им и при освещении бессознательных процессов не индивидуально-личностного, а общественно-культурного характера, при раскрытии психологии масс. Указывая на эту интенцию психоаналитической психологии, он недвусмысленно заявляет: «В душевной жизни народов должны быть открыты не только подобные же процессы и связи, какие были выявлены при помощи психоанализа у индивида, но должна быть также сделана смелая попытка осветить при помощи сложившихся в психоанализе взглядов то, что осталось темным или сомнительным в психологии народов» (Фрейд, 1923, с. 13).

Стало быть, психоаналитический подход ориентирован на изучение прошлого, на раскрытие событий детства как отдельного человека, так и человечества, на интерпретацию психических процессов в их историческом ракурсе, на освещение тайников человеческой психики, рассмотренных через призму психоаналитических гипотез о движущих силах и первоначальных детерминантах психической деятельности. В его основе лежат психоаналитические представления З. Фрейда об этиологии бессознательного психического, об истоках и корнях развития и функционирования человеческой психики. Как не без основания заметил один из приверженцев психоаналитического подхода к изучению разнообразных феноменов жизни К. Абрахам, учение З. Фрейда – это «этиология психических явлений» (Абрахам, 1912, с. 114).

Свои исследования в сфере человеческой психики основатель психоаналитической психологии сравнивал с работой археологов, чьи открытия требовали повседневного, тяжелого труда, связанного с ведением раскопок. И дейст-

вительно, психоаналитический подход к изучению психических процессов и выявлению содержания бессознательного является своеобразной «археологией психики», находки и открытия которой зависят от способности исследователя проникнуть в глубинные слои исторического прошлого и извлечь из груды психологического материала то ценное, что может оказаться полезным для объяснения мотивов поведения и форм самовыражения человека в условиях современной жизни. Причем если в дофрейдовской психологии внимание исследователей акцентировалось главным образом на бросающиеся в глаза факты и ярко выраженные психические процессы, то фрейдовская археологическая работа связана с отысканием незначительных на первый взгляд проявлений человеческой психики, с раскопками в груде, казалось бы, второстепенных мелочей жизни, с выявлением каких-то до сих пор неизвестных деталей, затерявшихся в «отбросах сознания», с обнаружением тех неприятных, порой мучительных для воспоминания человека и «постыдных случайностей», которые преднамеренно изгоняются в сферу бессознательного для того, чтобы они не отравляли человеческое существование. Как замечает З. Фрейд, в психической жизни нет ничего мелкого, произвольного и случайного» (Фрейд, 1980, с. 171).

Учет мелочей жизни, скрупулезное их осмысление, отмывание от грязи психических «отбросов сознания», которых, как правило, стыдится человек, и, наконец, доведение до его сознания информации о том, что отвергнутые, намеренно забытые, но незримо и мучительно терзающие душу «случайности», некогда имевшие место в реальности, являются не чем иным, как закономерным проявлением бессознательного, свойственным всем людям, – все это входит в задачу психоаналитической психологии, составляет главный предмет ее теории и практики.

Рассматривая бессознательные процессы, З. Фрейд акцентирует внимание на оговорках, обмолвках, описках, случайных действиях, провалах памяти, нарушениях хода мысли, наглядно проявляющихся в забывании, например, собственных имен и иностранных слов, т. е. на тех «мелочах жизни», которые не попадают, как правило, в поле зрения исследователей. Одна из его ранних работ «Психопатология обыденной жизни» (1901) специально посвящена объяснению механизмов действия бессознательного в повседневном бытии людей (Фрейд, 1923).

Различные аспекты функционирования бессознательного разбираются З. Фрейдом и на таком материале, как остроумие, различного рода шутки, каламбуры, двусмысленности произносимых слов. Это находит свое отражение в его работе «Остроумие и его отношение к бессознательному» (1905), где З. Фрейд попытался показать, что «мысль, которая погружается в бессознательное с целью образования остроты, отыскивает там только старый уголок бывшей некогда игры словами (Фрейд, 1925, с. 228).

Но наиболее тщательные раскопки в «отбросах сознания» ведутся на материале сновидений, толкование которых давало обильную пищу для размышлений над природой бессознательного. Высказанное З. Фрейдом в «Проекте» соображение, что сновидения представляют собой вполне определенные желания, становится одним из психоаналитических постулатов, лежащих в ос-

нове фрейдовского раскрытия «работы сна» и толкования скрытого смысла сновидений. В последующих своих исследованиях он исходит из того, что все сновидения являются замаскированными исполнениями вытесненных бессознательных желаний и, следовательно, на материале их изучения можно лучше понять сущностную природу бессознательного, поскольку во время сна многие психические процессы выходят из-под контроля сознания и предстают перед исследователем, так сказать, в девственной форме. Другое дело, что и эта девственная форма в действительности оказывается символически окрашенной и поэтому для понимания подлинной природы бессознательного требуется искусное толкование, направленное на «замену сновидения скрытыми в нем мыслями, т. е. распутывание того, что соткано работой сна» (Фрейд, 1924, с. 82).

Во всех этих «отбросах сознания», в своеобразном хламе «мелочей жизни» можно обнаружить, по убеждению З. Фрейда, функциональную деятельность бессознательного психического, раскрытие которой оказывается возможным лишь средствами психоаналитической психологии, благодаря психоаналитическому подходу к осмыслению человеческой психики.

Психоаналитический подход является не только этиологией психических явлений и «археологией психики», но своего рода нетрадиционной лингвистикой, так как исследование бессознательного требует расшифровки скрытого языка, вещающего в такой иносказательной форме, что сознание с его рационалистическим мышлением воспринимает лишь внешнее обрамление, принимая его за суть, в то время как в действительности за этой иносказательной формой скрывается подлинное содержание бессознательных процессов. Действуя по своим собственным законам, бессознательное, по мнению З. Фрейда, говорит на символическом языке, непонятном для простого смертного до тех пор, пока он не научится правильно толковать бессознательную символику.

Своеобразие языка бессознательного наглядно проявляется как в фантазиях невротиков, так и в сновидениях здоровых людей. Поэтому, чтобы понять подлинную природу бессознательного, необходимо не только провести археологические раскопки в сфере психики, отыскать внутренние истоки и корни функционирования неосознаваемых психических процессов, но и расшифровать записи далекого прошлого, раскрыть иносказательную, за которой скрывается реальная направленность человеческих желаний и стремлений.

Важно учесть, как считают приверженцы психоаналитического подхода к исследованию человеческой психики, что «символика является бессознательным осадком излишних и ставших ненужными примитивных средств приспособления к реальности, архивной кладовой культуры, в которую взрослый человек охотно спасается бегством в состоянии пониженной способности приспособления, чтобы снова вытащить на свет Божий свои старые, давно забытые детские игрушки» (Ранк, Закс, 1913, с. 27).

Раскрытие этой символики как раз и становится одной из важных задач психоаналитической психологии, с необходимостью включающей в себя арсенал смыслозначимых толкований языка бессознательного, в соответствии с которым за теми или иными символами непременно отыскиваются впол-

не определенные содержания, предопределяющие направленность протекания психических процессов.

Таким образом, психоаналитический подход к исследованию бессознательного и человеческой психологии в целом действительно характеризуется рядом особенностей, несвойственных для предшествующей психологии. С его помощью З. Фрейду удалось осветить те аспекты бессознательного психического, которые или вообще не попадали в поле зрения многих психологов, или оказывались недостаточно изученными.

Вместе с тем сам по себе психоаналитический подход не являлся столь уж продуктивным, как это первоначально представлялось З. Фрейду и его последователям. Открывая перспективы для изучения новых аспектов проявления бессознательного и показывая важность учета буквально всех сфер повседневного бытия человека, он в то же время оказался внутри себя замкнутым, целиком и полностью ориентированным на психоаналитические гипотезы и предположения, которые сами нуждались в обосновании и проверке.

Дело вовсе не в том, что этиология психических явлений не заслуживает внимания, «археология психики» представляется не нужной, а расшифровка языка бессознательного излишней. Напротив, все это имеет несомненную ценность и значимость для понимания структур человеческой психики и механизмов функционирования психических процессов. Однако для того, чтобы эта ценность и значимость могла получить свое реальное звучание, необходим психоанализ иного типа, существенно отличного от фрейдовского. Как справедливо отмечал в свое время отечественный психолог С. Л. Рубенштейн, реальную перспективу может иметь только такой психоанализ, который «раскрывает свойства и значение вещей и явлений в жизни человека, их смысл для него, осуществляет расшифровку их значений, но значений, взятых не самих по себе, а по отношению к человеку, ко всему объективному процессу его жизни» (Рубинштейн, 1976, с. 363).

Фрейдовский же психоаналитический подход к изучению человеческой психики оказывается в плену исходных методологических установок, свойственных психоаналитической психологии. В самом деле, вся тщательная, скрупулезная и в ряде случаев добротная работа этиологического, археологического и лингвистического плана оказывается у З. Фрейда обесцененной в силу сведения ее к первоосновам психоаналитического толкования психической реальности. Тот, собственно говоря, исторический подход к исследованию человеческой психики, который имеет место в психоаналитической психологии, оказывается весьма ограниченным. Он обращен лишь в прошлое, нацелен на выявление событий детства человека и человечества и в то же время совершенно закрыт для рассмотрения закономерностей возможного будущего развития. Но ведь человек живет не только прошлым и настоящим, но и будущим. Протекание психических процессов в значительной степени зависит от его целеполагающей деятельности. Эта деятельность человека оказывает влияние на психическую реальность, которая открыта не только к прошлому, но и к будущему. Поэтому фрейдовский психоаналитический подход с присущей ему тенденцией все сводить к прошлому и все выводить из него, является односторонним, ограниченным, не учитываю-

щим важные процессы целеполагания, имеющие существенное значение для человеческой деятельности.

Кроме того, даже та добротная этиологическая, археологическая и лингвистическая работа З. Фрейда с материалами «отбросов сознания», которая им осуществлялась в процессе осмысления бессознательного психического, низводится, фактически, до уровня отыскания первопричин и движущих сил развития человеческой психики, заранее предопределенных самой психоаналитической психологией, вернее ее исходными постулатами и гипотезами, в соответствии с которыми раскопки психики и расшифровка символического языка бессознательного всегда завершаются одним и тем же результатом – обнаружением сексуальности как первоосновы всего сущего.

Подобная внутри себя замкнутость, когда сперва выдвигаются определенные гипотезы, а затем неизменно отыскиваются их подтверждения путем искусного и заранее предопределенного толкования самых различных явлений жизни, не может не порождать противоречия. Причем возникающие таким образом противоречия получают, как правило, свое разрешение благодаря искусству исследователя приводить в соответствие первоначальные теоретические конструкции и разнообразные факты, не выходя за рамки основных постулатов и ограничиваясь лишь корректировкой некоторых из них. Именно это и наблюдается во фрейдовской психоаналитической психологии.

Но подобное разрешение противоречий оказывается всего лишь видимостью, за которой скрываются реальные коллизии, рано или поздно дающие знать о себе. История развития психоаналитического движения на Западе является ярким примером того: она отмечена печатью острых идейных разногласий среди последователей З. Фрейда, использующих психоаналитический подход к исследованию человеческой психики и одновременно вносящих свои коррективы в различные фрейдовские концептуальные построения.

Этиологическая, археологическая и лингвистическая работа З. Фрейда в сфере изучения бессознательного импонирует многим зарубежным исследователям психоаналитической ориентации. Однако некоторые из них вполне осознают отдельные ограничения и предвзятые трактовки, имевшие место во фрейдовской психоаналитической психологии. Особые сомнения, а подчас и резкие возражения вызвали те идеи З. Фрейда, согласно которым все психические процессы рассматривались с точки зрения обращения их в прошлое.

Так, например, А. Адлер критически отнесся к фрейдовскому толкованию сновидений, бессознательного и человеческой психики, когда содержание психических явлений выводилось из причинно обусловленных фактов, относящихся к детству человека и человечества. Это не означает, что он не признавал ценности психоаналитического подхода с его «археологией психики». Напротив, ему вовсе не был чужд подход к исследованию психического посредством обращения к прошлому. А. Адлер даже выдвинул концепцию «стиля жизни», формирующегося в детстве и представляющего собой творческую силу, благодаря которой человек осознает мир и действует в нем соответствующим образом. Но одновременно он исходил из того, что причинная обусловленность психического не может служить объясняющим принципом при рассмотрении направленности психической деятельности человека.

Согласно убеждениям А. Адлера, для того, чтобы понять существо протекания психических процессов, необходимо знать конечную цель его устремлений, поскольку «психическая жизнь человека детерминирована его целью», предопределена финальностью его деяний, а человеческое поведение в целом «основывается на стремлении к цели» (Adler, 1928, p. 19, 82). С этих позиций он и критикует З. Фрейда, акцентируя свое внимание на рассмотрении бессознательный целевых связей и конечной цели человека. И хотя адлеровское понимание цели и целенаправленности психической жизни вылилось, в конечном счете, в фикционалистскую телеологию, тем не менее критическое отношение А. Адлера к фрейдовским постулатам о причинных детерминантах психических процессов, замыкающихся исключительно на прошлом, обнажало односторонность психоаналитической психологии.

В это же русло были направлены критические соображения, высказанные К. Г. Юнгом по поводу фрейдовского толкования сновидений и психической реальности как таковой. Если фрейдовская этиология психических явлений сводилась к отысканию причинных факторов, лежащих в их основе, то К. Г. Юнг считал, что психическое следует рассматривать с двух точек зрения, а именно: с каузальной и финальной, причинной и целевой. Причем он специально указывал на то, что используемое им понятие «финальное» служит для обозначения имманентного устремления психических процессов, выявление которого должно составить одну из важнейших задач психологической науки. В понимании К. Г. Юнга все психические процессы ориентированы не только на причину, но и на цель, т. е. являются в некотором смысле «телеологическими, поскольку служат определенной цели» (Jung, 1978, p. 317), и, следовательно, необходимо изучать их «феноменологию, этиологию и телеологию» (Jung, 1973, p. 70).

Правда, как показывает анализ работ К. Г. Юнга, его изучение телеологии психических процессов имело религиозный подтекст и было связано с поиском ценностей жизни, имеющих мистическую окраску. Но это другой вопрос, требующий специального изучения и серьезного анализа, выходящего за рамки рассматриваемого материала. В данном контексте важно подчеркнуть то, что фрейдовский психоаналитический подход с его однонаправленной тенденцией к объяснению психических процессов исключительно через призму обращения к прошлому вызвал желание и потребность пересмотреть отдельные концептуальные построения З. Фрейда даже среди тех зарубежных исследователей, которые одобрительно относились к отдельным психоаналитическим идеям.

В рамках психоаналитического подхода к осмыслению природы человеческой психики некоторые зарубежные исследователи высказали свои критические соображения, относящиеся к толкованию З. Фрейдом символики языка бессознательного. Если согласно основателю психоанализа, данная символика является, прежде всего, продуктом работы бессознательного, требующим соответствующей расшифровки, то в понимании К. Г. Юнга символическая деятельность – это важное достояние всей человеческой психики, которая сама имеет символическую природу. Поэтому исследование и обработка продуктов бессознательного, выявляемых при анализе сновидений

и фантазий, осуществляются швейцарским психологом и психиатром с учетом того, что символические выражения как бы в порядке предвосхищения указывают на возможность дальнейшего психического развития. Изучение бессознательного должно происходить, по его мнению, не под знаком сведения его к воспоминаниям детства, что имело место у З. Фрейда, а с точки зрения раскрытия общей направленности протекания бессознательных процессов, устремленной в будущее. В представлении К. Г. Юнга, символический язык бессознательного вещает не столько о прошлом, сколько о будущем.

Фрейдовское понимание языка бессознательного и его символики нашло свое переосмысление в работах зарубежных исследователей, работающих в русле психоаналитической традиции. Ж. Лакан, например, призывая к «новому прочтению Фрейда», выделил такие регистры человеческой психики, как воображаемое, символическое и реальное. Протекание психических процессов рассматривалось им в рамках перехода их с одного регистра на другой. Причем символическое выступает у Ж. Лакана в качестве некой упорядоченности языка вообще, а не специфического проявления языка бессознательного, что было характерно для фрейдовской психоаналитической психологии.

З. Фрейд пытался расшифровать проявления бессознательного в контексте прошлого конкретного индивида, где символика выступает в форме индивидуально-личностного опыта, приобретенного на ранних стадиях детства. Для Ж. Лакана же индивидуальная история человека находит свое отражение на уровне воображаемого, в то время как символическое – это не только достояние языка как такового, но и его особая структурированность, упорядоченность, организованность, где бессознательное не столько проявляется в каких-то своих конкретных формах, сколько органически входит в ткань языка, составляет его сущностное ядро. Отсюда одна из основных максим лакановского психоаналитического учения, согласно которой «бессознательное структурировано как язык» (Lacan, 1979, p. 20).

Некоторые зарубежные исследователи считают, что необходимо не только заново переосмыслить фрейдовское понимание языка бессознательного, но и создать новый язык, с помощью которого можно было бы придать психоаналитической психологии особое звучание, соответствующее духу современности. Так, профессор психологии Корнельского и Колумбийского университетов Р. Шафер исходит из того, что претензия З. Фрейда на формирование психоанализа как естественной науки обернулась использованием им при исследовании психических явлений такого языка, который отмечен печатью механицизма, биологизма и энергетизма. Поскольку же, как полагает он, психоанализ является интерпретационной дисциплиной, а не естественной наукой, то и язык психоаналитической теории должен быть иным, отличным от языка фрейдовской психоаналитической психологии. Как интерпретационная дисциплина, психоаналитическое исследование должно быть ориентировано на «изучение целенаправленных событий» (Schafer, 1978, p. 195), а психоаналитический язык – вбирать в себя понятия теории деятельности. По мнению Р. Шафера, З. Фрейд не обратил внимания на деятельную сторону человеческого существа и, соответственно, не мог исполь-

зовать язык деятельности. Современная же психоаналитическая теория рассматривает все психические процессы как процессы деятельности. Поэтому ее языком должен быть язык деятельности, имеющий дело с бессознательным психическим, но, в отличие, скажем, от бихевиористского языка, являющийся человечным, поскольку «мы должны говорить о людях более откровенно» (Schafer, 1976, p. 10).

Как видим, фрейдовский психоаналитический подход к исследованию бессознательного и человеческой психики в целом вызвал определенные возражения со стороны зарубежных теоретиков, разделяющих психоаналитический образ мышления. Однако они касались лишь частностей, безусловно, важных с точки зрения преодоления односторонностей фрейдовского изучения и понимания психической реальности, но не затрагивающих глубинных основ психоаналитической психологии. Переосмысление природы сновидений, направленности психической деятельности, символики бессознательного и даже языка психоаналитической теории не выходило за рамки самого психоаналитического подхода. Многих зарубежных исследователей в нем не устраивало лишь то, что не вписывалось в их собственные представления о некоторых аспектах развития и протекания психических процессов. Основополагающие же методологические принципы изучения бессознательного и человеческой психики оставались неизменными. Поэтому свойственные психоаналитической психологии внутренние противоречия в той или иной форме оказались воспроизведенными в различных модифицированных психоаналитических учениях.

Та замкнутость на собственные методологические установки, которая столь характерна для фрейдовского психоаналитического подхода к психической реальности, сохранилась и в новых теориях с той лишь разницей, что она включила в себя несколько измененные постулаты. Но «правила игры» теоретического хождения по кругу, когда объяснение психической реальности осуществляется на основе ранее заданных методологических ориентиров, вытекающих из психоаналитических допущений, которые сами нуждаются в надежном обосновании, а на деле подкрепляются теми же психоаналитическими средствами интерпретации, совершенно не изменились. Не случайно психоаналитическое хождение по кругу породило лишь незначительные волны, вызвавшие не бурю в море психоаналитического движения, а становление множества школ и направлений, вокруг которых объединились психоаналитики, бесконечно ведущие между собой идейные споры, а подчас и недостойные дрязги, приводящие к исключению из международной психоаналитической ассоциации отступников, как это произошло, например, с В. Райхом, Ж. Лаканом, К. Хорни.

Какие бы аспекты психических процессов ни освещались исследователем, в конечном счете, перед ним встает вопрос о том, что является побудительным мотивом их развития, какие движущие силы лежат в основе их функционирования, чем предопределена организация человеческой психики.

В дофрейдовской психологии при ответе на этот вопрос существовали различные точки зрения, но наиболее типичными были две крайние позиции. Согласно одной из их, развитие психических процессов детерминиро-

вано извне, поскольку человеческая психика способна реагировать лишь на внешние раздражители. В соответствии с другой, психические явления внутренне детерминированы, развиваются благодаря скрытым движущим силам, представляющим собой особую жизненную энергию, бессознательный порыв, слепую волю. Первая позиция разделялась, как правило, представителями естественных наук, в частности большинством физиологов. Вторая – рядом философов, строящих свои теоретические системы на иррационалистических началах.

Предпринимая попытки построения «новой психологии» как естественной науки, З. Фрейд должен был примкнуть к тем ученым, которые рассматривали психические процессы с точки зрения их детерминации внешними условиями. Однако, выявляя причины возникновения неврозов, он отверг физиологические схемы объяснения и выдвинул предположение, в соответствии с которым психические заболевания являются патогенными и, следовательно, их детерминацию следует искать внутри человеческой психики. Это же соображение легло в основу фрейдовской «новой психологии», когда были сформулированы психоаналитические гипотезы в развитии и функционировании психических процессов нормального, а не болезненного, отклоняющегося от принятых стандартов состояния. Исходным понятием психоаналитической психологии стало представление о желаниях или влечениях, внутренне присущих каждому человеку и предопределяющих течение психических процессов, ибо, как полагал З. Фрейд, «именно они, влечения, а не внешние раздражения, являются настоящим двигателем прогресса» (Фрейд, 1923, с. 106).

Признавая влечение в качестве первоосновы развития человеческой психики, З. Фрейд тем самым примкнул к иррационалистической традиции, имеющей место в философии XIX столетия. И это действительно так, поскольку он говорит не просто о влечениях человека, а именно о его бессознательных влечениях как скрытой пружине развития всех психических процессов, что ставило фрейдовские представления о движущих силах психического развития в один ряд с философскими идеями А. Шопенгауэра, Ф. Ницше и А. Бергсона о «бессознательной воле» и «жизненном порыве», лежащих в основе всей человеческой деятельности.

Вместе с тем З. Фрейда не удовлетворяли абстрактные философские размышления о первоначалах психического. Он испытывал потребность в раскрытии природы бессознательных влечений, чтобы тем самым нагляднее показать, каковы те конкретные носители, которые детерминируют психические процессы. В этом, безусловно, сказалась ориентация З. Фрейда на психологию как естественную науку. Ориентация, в соответствии с которой объяснение психического путем глубинного проникновения в его недра должно сопровождаться отысканием внутрипсихических детерминант, имеющих конкретную, материальную природу.

Пытаясь выявить внутренние детерминанты человеческой психики и раскрыть природу бессознательных влечений человека, З. Фрейд столкнулся с реальными трудностями, поскольку в предшествующей психологии эта проблематика оставалась неразработанной. В лучшем случае у психо-

логов имелись смутные представления об энергетических движущих силах, как правило, ассоциирующиеся с философскими идеями о духе, жизненном порыве или спонтанном самодвижении.

З. Фрейд оказался в довольно затруднительном положении. С одной стороны, он считал, что влечения человека являются чрезвычайно важными для понимания развития и функционирования его психики. С другой стороны, он вынужден был признать, что они составляют наиболее трудный предмет познания в психологии. «Никакое знание, – подчеркивал З. Фрейд, – не было столь важным для обоснования научной психологии, как приблизительное понимание общей природы и некоторых особенностей влечений, но ни в одной из областей психологии мы не действовали до такой степени в потемках» (Фрейд, 1925, с. 93).

Однако, независимо от того, насколько психологические исследования продвинулись в области раскрытия сущностной природы влечений или, быть может, еще и близко не подошли к их изучению, необходимо было начинать с каких-то исходных понятий, чтобы затем перейти к построению соответствующей психологической теории. В качестве исходного З. Фрейд как раз и выбрал понятие влечения. «Таким условным, – замечает он, – пока еще довольно темным, но в психологии незаменимым, основным понятием является влечение» (Фрейд, 1923, с. 104).

Оперируя исходным понятием, З. Фрейд должен был попытаться раскрыть природу бессознательных влечений. Такую попытку он и предпринял в психоаналитической психологии. Однако здесь он вновь столкнулся с трудностями, но теперь уже методологического порядка. Эти трудности связаны не столько с тем, что понимание влечений было «темным пятном» для предшествующей психологической мысли, сколько с тем, что выявление источников происхождения и конкретного содержания влечений приводило в тупик. По собственному признанию З. Фрейда, «изучение истоков влечения уже больше не относится к области психологии» (Фрейд, 1923, с. 108).

Так или иначе при обращении к раскрытию внутрипсихических детерминант, предопределяющих ход протекания психических процессов основатель психоанализа начинает выражать сомнения в том, что обработка психологического материала может способствовать выявлению реальных источников возникновения бессознательных влечений.

Наконец, он пришел к выводу, что в сложившейся ситуации возможен лишь один выход, а именно позаимствовать существующие предположения о природе влечений из других областей научного знания и перенести их в психологию. В этом отношении биология представлялась ему наиболее приемлемой сферой знания, дающей вполне определенные представления о так называемых «первичных» влечениях, лежащих в основе жизнедеятельности человеческого организма. Так, отвергнув физиологизм при объяснении закономерностей развития и функционирования человеческой психики, З. Фрейд не отказывается от биологизма, что находит свое конкретное выражение при рассмотрении им природы бессознательных влечений.

При выявлении причин психических заболеваний З. Фрейд обращает внимание на травмирующие сознание пациента события далекого детства,

связанные с ранним «сексуальным опытом» ребенка. На сексуальный источник неврозов нередко указывали различные врачи-невропатологи и до него, но это делалось, как правило, в весьма осторожной форме. Причем данный источник возникновения неврозов рассматривался как один из возможных, наряду с другими, и необязательно предопределяющий. З. Фрейд же перенес акцент именно на этот источник возникновения неврозов, а затем, при построении своей «научной психологии», стал рассматривать сексуальный фактор в качестве основного, предопределяющего направленность развития психических процессов. Одно из исходных положений фрейдовской психоаналитической психологии заключалось в утверждении, что «мы не можем себе представить душевной жизни человека, в сознании которой не приняло бы участие сексуальное вожделение в самом широком смысле, libido, хотя бы последнее далеко отошло от своей первоначальной цели, или воздержалось бы от реализации» (Фрейд, 1912, с. 64).

Отталкиваясь от своих психоаналитических допущений и заимствуя некоторые представления из биологии, З. Фрейд выдвинул гипотезу, в соответствии с которой «первичными» влечениями, детерминирующими психические процессы и человеческую психику в целом, являются именно сексуальные влечения, играющие, с его точки зрения, важную роль как при возникновении неврозов, так и «в творчестве высших культурных, художественных и социальных ценностей человеческого духа» (Фрейд, т. 1, 1923, с. 29).

Фрейдовская психоаналитическая психология строится на признании того, что «первичные» влечения сексуального характера составляют ядро бессознательного, а поскольку бессознательное лежит в основе человеческой психики, то, стало быть, сексуальность или энергия либидо – это тот отправной источник всего психического, который с необходимостью следует принимать во внимание при рассмотрении всех проявлений жизнедеятельности человека. Отыскивая причинные детерминанты развития и протекания психических процессов, З. Фрейд буквально во всех своих работах пишет об определяющей роли в жизни человека сексуальных влечений. «Сексуальное поведение человека, – подчеркивает он, – является очень часто прототипом его общего реагирования и поведения в жизни» (Фрейд, 1912, с. 49).

Нет необходимости более подробно останавливаться на рассмотрении этого аспекта фрейдовской психоаналитической психологии, так как данный вопрос достаточно подробно освещен в зарубежной и отечественной литературе. Стоит лишь отметить, что психоаналитические концепции З. Фрейда были подвергнуты наиболее острой критике именно в этом пункте. Многие ученые решительно выступили против фрейдовского «пансексуализма». Причем критика велась не только извне, со стороны тех, кому претило психоаналитическое учение в целом, но и изнутри, в рамках психоаналитического движения.

Разумеется, среди психоаналитиков были и такие, которые пошли даже дальше З. Фрейда в раскрытии природы сексуальных влечений. В отличие от основателя психоанализа, В. Райх, например, обратился к изучению функций оргазма. Он исходил из того, что «поскольку ядром психического функционирования является сексуальная функция, то ядром практичес-

кой психологии не может быть не что иное, как сексуальная политика (Reich, 1970, p. xxv).

Однако многие исследователи критически отнеслись к фрейдовскому постулату о предопределяющей роли сексуальности в жизни человека.

Так, А. Адлер заявил, что фрейдовская концепция сексуальной этиологии неврозов и перенесение ее в сферу нормальной психологии не дают действительного объяснения ни происхождения психических заболеваний, ни развития человеческой психики, ни внутрипсихической деятельности индивида.

В свою очередь, К. Г. Юнг подверг критике фрейдовское понимание бессознательного за его чрезмерную сексуализацию, считая, что дело не в сексуальности как таковой, а исключительно в установке, которой подчинена психическая деятельность. Причем он не отказался от понятия «либидо», но оно было соотнесено им не с конкретно определенной энергией, обусловленной сексуальными влечениями, как это имело место во фрейдовской психоаналитической психологии, а с внутренним психологическим настроем человека и даже с чем-то таким, что приобретало психоидный характер.

С несколько иных позиций наблюдается пересмотр идей З. Фрейда о сексуальном характере психических процессов у Ж. Лакана, который попытался показать, что речь может идти только о символическом выражении сексуальности, а не о реальном ее проявлении в том плане, как оно понималось у основателя психоанализа.

Как бы там ни было, но фрейдовское толкование сексуальных влечений, как предопределяющих психическую деятельность человека, было критически воспринято многими зарубежными теоретиками, включая часть психоаналитиков.

По мере развития психоаналитической психологии, З. Фрейд тоже внес некоторые коррективы в свое понимание природы «первичных» влечений человека. Признавая за ними сексуальный характер, он постепенно стал говорить о «психосексуальности». Затем З. Фрейд провел различие между двумя группами «первичных» влечений: сексуальными и влечениями Я или самосохранения. Со временем понимание сексуальных влечений получило у него более широкую трактовку, близкую к платоновскому понятию Эроса и включающую в себя обширную сферу человеческой любви. «Первичные» влечения стали рассматриваться им как составляющие полярную пару созидательной любви и разрушительной агрессивности, Эроса и деструктивности. И наконец, З. Фрейд выдвинул гипотезу, в соответствии с которой человеческая деятельность обусловлена наличием биологически предопределенных влечений – влечения к жизни и влечения к смерти. «Мы, – специально подчеркнул З. Фрейд, – пытаемся разрешить загадку жизни посредством принятия этих обоих борющихся между собой испокон века влечений» (Фрейд, 1925, с. 107).

Однако, какие бы корректировки ни вносились З. Фрейдом в понимание «первичных» влечений, в психоаналитической психологии остается неизменным постулат о существовании неких сексуальных комплексов, с детства заложенных в человеке. Речь идет об эдипове комплексе, через призму которого объясняются буквально все явления жизни, начиная от неврозов и протека-

ния психических процессов у отдельного индивида и кончая историей развития человеческой цивилизации и культурными достижениями человечества.

Как в древнегреческом мифе о царе Эдипе, повествующем о трагической судьбе Эдипа, не ведая того убившего своего отца и женившегося на своей матери, так и в реальной жизни каждого человека существует, с точки зрения З. Фрейда, эдипов комплекс, согласно которому мальчик постоянно испытывает влечение к матери и видит в отце соперника. Под углом зрения инфантильных сексуальных влечений в психоаналитической психологии как раз и рассматриваются все проявления человеческой психики.

Фрейдовские представления об эдипове комплексе, как предопределяющем жизнедеятельность человека, вызвали бурные дискуссии в зарубежной литературе. Одни теоретики исходили из того, что данный комплекс – «это локомотив, который промчал триумфальный поезд Фрейда вокруг земного шара» (Виттельс, 1925, с. 100). Другие, напротив, считали, что объяснение всего и вся при помощи эдипова комплекса ставит под сомнение научную ценность психоаналитической психологии, в своих отправных положениях опирающейся на мифологию. Многие же зарубежные исследователи попытались по-новому переосмыслить существо этого комплекса.

Так, опираясь на этнографические данные английского антрополога Б. Малиновского, на примере существующих племен показавшего иную структуру родства, чем в западных странах, В. Райх пришел к заключению, что основной фрейдовский постулат сохраняет свою значимость только в авторитарном обществе. В отличие от З. Фрейда, он выдвинул предположение, что эдипов комплекс не был присущ человеческому существу изначально. Его появление связано с патриархальной семьей, где отношения между отцом, матерью и ребенком приняли именно такие формы, о которых говорится во фрейдовской психоаналитической психологии.

С точки зрения Э. Фромма, фрейдовское понимание эдипова комплекса основывается на неверной интерпретации мифа об Эдипе, который «может быть понят как символ не инцестуозной любви между матерью и сыном, а восстания сына против авторитарного отца в патриархальной семье» (Fromm, 1957, p. 202).

В понимании Ж. Лакана, в эдиповом комплексе фигура отца имеет для сына отнюдь не реальное, а символическое значение и, следовательно, следует, скорее, говорить о символическом характере этого комплекса, нежели о действительных событиях детства, предопределяющих дальнейшее протекание психических процессов.

Согласно Дж. Франклу, эдипов комплекс не является «универсальным и неизбежным» (Frankl, 1974, p. 159), как это постулировалось в психоаналитической психологии З. Фрейда.

Можно было бы привести еще целый ряд высказываний по этому поводу. Однако нет необходимости останавливаться на всех интерпретациях эдипова комплекса в зарубежной литературе. В данном случае важно подчеркнуть, что фрейдовские представления об эдиповом комплексе подлежат сегодня пересмотру со стороны ряда исследователей.

Такое критическое отношение исследователей к психоаналитическим гипотезам З. Фрейда об определяющей роли в жизни человека сексуальных влечений лишний раз свидетельствует о том, что они вызывают сомнение в их эвристической ценности. И дело вовсе не в том, что проблематика эдипова комплекса вообще не заслуживает никакого внимания со стороны психологов. Напротив, ее осмысление может оказаться полезным при раскрытии амбивалентных отношений между детьми и родителями. Ведь З. Фрейд поднял вопросы, выходящие за рамки рассмотрения человеческой психики как изолированной монады. С введением представлений об эдиповом комплексе открылся простор для изучения психических процессов посредством их соотнесения с социальными отношениями, семейными связями, культурными структурами.

Другое дело, что З. Фрейд свел эту проблематику к биологически заданным сексуальным влечениям. Это представляется не только неоправданным с методологической точки зрения, но и неадекватным в плане научного понимания природы психического. В результате такого подхода глубинное исследование психических процессов оказалось редуцированным к отысканию первоначал, извечно заданных, биологически предопределенных и исторически унаследованных. Но выявление детерминант развития человеческой психики посредством такой редукционистской процедуры не способствовало пониманию подлинной природы психического. Оказалось, что «фрейдовское понятие психического не лишено двусмысленности» (Клеман, Брюно, Сэв, 1976, с. 166). Кроме того, это вело к противоречиям, связанным с попытками З. Фрейда выйти на уровень социальной психологии.

В самом деле, в рамках психоаналитической психологии прилагались усилия к тому, чтобы как-то объяснить различные психические явления не только индивидуально-личностного, но и массового характера. Это касалось как психоаналитического понимания истории возникновения человечества, так и стремления З. Фрейда объяснить механизмы поведения человека в массе. В 20-х годах им была написана работа, посвященная осмыслению того, что он назвал «психологией масс». В этой работе З. Фрейд стремился подчеркнуть, что «индивидуальная психология с самого начала является одновременно и социальной психологией» (Фрейд, 1925, с. 3).

Однако рассмотрение социальных отношений осуществлялось им через призму тех же самых первоначальных психоаналитических гипотез, которые относились к трактовке сексуальности как объяснительному принципу психического. И если, по словам самого З. Фрейда, он предпринял попытку «применить понятие либидо для объяснения психологии масс», то вполне естественно, что конечные выводы не могли не совпадать с данными фрейдовскими установками: «В социальных отношениях людей происходит то же самое, что стало известно психоаналитическому исследованию о ходе развития индивидуального либидо» (Фрейд, 1925, с. 30, 45).

С попытками перехода от индивидуальной к социальной психологии З. Фрейд выходил на уровень рассмотрения психических процессов с точки зрения общественного бытия людей. Это означало, что необходимо было отказаться от биологически окрашенных объяснительных схем, так как в про-

тивном случае возникали противоречия, вытекающие из признания З. Фрейдом наличия «социальных влечений». Именно с противоречиями такого рода он и столкнулся при рассмотрении протекания психических процессов на массовом уровне.

Однако, как и во всех подобных случаях, возникающие перед З. Фрейдом противоречия разрешались однотипно. Он не только не отказался от первоначальных постулатов психоаналитической психологии, но, напротив, именно с их помощью попытался объяснить новые феномены, ставшие объектом его исследования. Аналогичным образом З. Фрейд поступил и при выявлении природы социальных отношений, исходя из того, что «социальное влечение может не быть первоначальным» (Фрейд, 1925, с. 5).

Вместо того чтобы посредством социальных отношений объяснить индивидуально-личностные психические процессы, он по-прежнему отталкивался от сексуальных влечений и через их призму пытался осмыслить явления, относящиеся к сфере социальной психологии. Тем самым З. Фрейд как бы снял противоречия, а его психоаналитическая психология приобрела целостную и стройную систему, способную будто бы объяснить все феномены индивидуально-личностного и общественного характера.

Так, собственно говоря, завершилось у З. Фрейда решение ряда проблем и противоречий, с которыми ему пришлось иметь дело в процессе создания психоаналитической психологии. Однако, как показывает осуществленный выше анализ, подобный способ решения проблем и противоречий может примирить какие-то крайности в трактовке различных психических явлений, обеспечить преемственность и логическую последовательность в истолковании исследуемых процессов, создать, наконец, видимость согласования всех исходных постулатов и результатов исследовательской работы, но он вряд ли способствует подлинно научному пониманию психической реальности.

* * *

Было бы некорректно утверждать, что существуют такие психологические учения, которые с самого начала своего формирования лишены каких бы то ни было противоречий. Это в принципе невозможно хотя бы уже потому, что сама действительность, реальная жизнь со всеми ее социальными, экономическими, политическими, экологическими, культурными и психологическими проблемами имеет множество самых различных противоречий. Их разрешение составляет сердцевину поступательного развития человечества. И коль скоро любая научная теория претендует на объяснение тех или иных аспектов реальной жизни, она с неизбежностью должна вбирать в себя противоречия, свойственные действительности, ибо в противном случае эта теория оказывается надуманной, спекулятивной, в лучшем случае утопической.

Это в равной степени относится и к психологическим учениям. Другое дело, что, как и в реальной жизни, противоречия должны получать свое разрешение путем соотнесения их с реальностью. Вот почему в подлинно научной теории различные концептуальные положения получают свое дальнейшее развитие через переосмысление их места, статуса и социальной значимости

в зависимости от перемещения акцентов с одних проблем на другие, акцентов, отражающих противоречивую картину поступательного движения отдельного общества и человечества в целом.

С этой точки зрения, наличие противоречий во фрейдовской психоаналитической психологии представляется вполне естественным и нормальным. Принципиальное возражение вызывает лишь то, как, каким образом и какими средствами предпринимается попытка их разрешения. Одно дело, если их разрешение соотносится с реальными проблемами и противоречиями, относящимися к изучаемой действительности. И совершенно другое, если преодоление противоречий осуществляется путем коррекции отдельных теоретических положений, коррекции, основанной не на приведении в соответствие теории и практики, а на постоянном возвращении к исходным постулатам как раз и навсегда заданным объяснительными схемами. Последний путь самообоснований и самоподтверждений лежит в основе фрейдовской психоаналитической психологии.

К разрешению каких бы проблем и противоречий ни обращался З. Фрейд, что само по себе является, на мой взгляд, несомненным достоинством, всегда и везде он неизменно возвращается к исходным психоаналитическим гипотезам и постулатам. В результате этого логически и методологически замкнутого круга психоаналитическая психология оказывается закрытой системой, в центре которой находятся искусственно заданные и устойчиво сохраняющиеся при всех изменениях краеугольные психоаналитические допущения.

Присущие психоаналитической психологии противоречия являются не только и не столько внешне обусловленными, сколько внутренне имманентными, детерминированными психоаналитической логикой самовозвращения на круги своя. Это привело к тому, что фрейдовская «новая психология» не смогла вырваться из плена тех психоаналитических представлений, которые вряд ли являются адекватным и исчерпывающим отражением как объективных проблем и противоречий, так и внутрипсихических процессов и психической реальности.

Литература

Абрахам К. Сон и миф. Очерк народной психологии. М., 1912.
Виттельс Ф. Фрейд. Его личность, учение и школа. Л., 1925.
Клеман К. Б., Брюно П., Сэв Л. Марксистская критика психоанализа. М., 1976.
Кронфельд А. Психологическая механика. Критическая оценка учения Фрейда. М., 1913.
Лейбин В. М. Психоанализ и философия неофрейдизма. М., 1977.
Ранк О., Закс Г. Значение психоанализа в науках о духе. СПб., 1913.
Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии М., 1976.
Фрейд А. Введение в технику детского психоанализа. Одесса, 1927.
Фрейд З. Бред и сны в «Градиве» В. Иенсена. Одесса, 1912.
Фрейд З. Будущее одной иллюзии. М.–Л., 1930.
Фрейд З. Леонардо да Винчи. М., 1912.
Фрейд З. Лекции по введению в психоанализ. Т. I. М., 1923.

Фрейд З. Методика и техника психоанализа. М., 1923.
Фрейд З. О психоанализе. Пять лекций // Хрестоматия по истории психологии / Под ред. П. Я. Гальперина, А. Н. Ждан. М., 1980.
Фрейд З. Основные психологические теории в психоанализе. М., 1923.
Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному. М., 1925.
Фрейд З. Очерк по истории психоанализа. Одесса, 1919.
Фрейд З. Положение о двух принципах психической реальности // Психологическая хрестоматия / Под ред. К. Н. Корнилова. М.–Л., 1927.
Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. М., 1925.
Фрейд З. Психоанализ детских неврозов. М., 1925.
Фрейд З. Психоаналитические этюды. Одесса, 1926.
Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого «Я». М., 1925
Фрейд З. Психологические этюды. М., 1912.
Фрейд З. Психология сна. М., 1924.
Фрейд З. Психопатология обыденной жизни. М., 1923.
Фрейд З. Толкование сновидений. М., 1913.
Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии. М., 1923.
Фрейд З. Я и Оно // Хрестоматия по истории психологии / Под ред. П. Я. Гальперина, А. Н. Ждан. М., 1980.
Цвейг С. Собрание сочинений. Т. XI. Л., 1932.
Шерток Л. Непознанное в психике человек. М., 1982.
Юнг К. Г. Избранные труды по аналитической психологии. Т. III. Цюрих, 1939.
Adler A. Superiority and Social Interest. A Collection of Later Writtings. N. Y., 1979.
Adler A. Understanding Human Nature. N. Y., 1928.
Collingwood R. The Principles of Art. London, 1938.
Eysenck H., Wilson G. The Experimental Study of Freudian Theories. London, 1973.
Farrel B. The Standing of Psychoanalysis. Oxford, 1981.
Fine R. The Psychoanalytic Vision. A Controversial Reappraisal of the Freudian Revolution. N. Y., 1981.
Fine R. The Development of Freud's Thought: From the Beginnings (1886–1900) through Id Psychology (1900–1914) to Ego Psychology (1914–1939). N. Y., 1973.
Fisher S., Greenberg R. The Scientific Credibility of Freud's Theories and Therapy. N. Y., 1977.
Foulkes W. A Grammar of Dreams. N. Y., 1978.
Frankl G. The Failure of Sexual Revolution. N. Y., 1974.
Freud S. Some Elementary Lessons in Psycho-Analysis // The Standart Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. V. XXIII. London, 1964.
Freud S. The Origins of Psycho-Analysis. Letters to Wilhelm Fliess. Drifts and Notes: 1887–1902. N. Y., 1977.
Freud S., Bullitt W. Thomas Woodrow Wilson. Twenthy-Eigth President of the United States. A Psychological Study. Boston, 1976.
Fromm E. The Forgotten Language. An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths. N. Y., 1957.
Grewe F. Out of My System: Psychoanalysis, Ideology and Cultural Method. N. Y., 1975.
Jahoda M. Freud and Dilemmas of Psychology. N. Y., 1977.
Jung C. G. Two Essay on Analytic Psychology. N. Y., 1956.

Jung C. G. Civilization in Transition // The Collected Works of C. G. Jung. V. 10. N. Y., 1964.
Jung C. G. Letters. Selected and ed. by G. Adler in collab. with A. Jaffe. V. 1. Princeton (N. J.), 1973.
Jung C. G. Speaking. Interviews and Encounters / Ed. by W. McGuire, R. Hull. London, 1977.
Jupp V. Freud and Pseudo-Science // Philosophy. 1977. V. 22. № 202.
Kegan R. The Evolving Self. Problem and Process in Human Development. Cambridge (Mass.)–London, 1982.
Kline R. Fact and Fantasy Freudian Theory. London, 1972.
Lacan J. The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis. Harmondsworth, 1979.
Lewin G. Sigmund Freud. Boston, 1975.
Marcuse H. Eros and Civilization // A Philosophical Inquiry into Freud. N. Y., 1962.
Passotti R. The Major Works of Sigmund Freud: A Critical Commentary. N. Y., 1974.
Penrod S. Social Psychology. Englewood-Cliffs (N. J.), 1983.
Reich W. The Sexual Revolution: Toward a Self-Governing Character Structure. N. Y., 1977.
Rieff Ph. Freud: The Mind of the Moralist. Chicago, 1979.
Schafer R. A New Language of Psychoanalysis. London: New Haven, 1978.
Schafer R. Language and Insight. London: New Haven, 1978.
Steel R. Freud and Jung. Conflicts of Interpretations. London, 1982.
Sulloway F. Freud, Biologist of the Mind. Beyond the Psychoanalytic Legend. London, 1979.
Turkle Sh. Psychoanalytic Politics. Freud's French Revolution. Cambridge (Mass.), 1981.

1984

ПСИХОАНАЛИЗ И РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ

Недавно опубликованная книга профессора психиатрии Гарвардской медицинской школы, сотрудника Бостонского психоаналитического института Уильяма Майснера посвящена рассмотрению отношений между психоанализом и религией (Meissner, 1984). В ней исследуются вопросы, касающиеся понимания взглядов З. Фрейда на религию, а также перспектив развития психоанализа и религиозной мысли.

В предисловии к книге подчеркивается, что история отношений между психоанализом и религией характеризуется взаимным антагонизмом. С одной стороны, психоаналитики рассматривают религиозный опыт, как правило, с психопатологической точки зрения. Их интересуют, прежде всего, бессознательные мотивы религиозных людей. С другой стороны, религиозные, теологические размышления о человеке в основном сводятся к осмыслению сверхъестественного потенциала человека, к раскрытию его духа. При этом игнорируется наличие плотских влечений и желаний индивида.

В настоящее время эти тенденции сохраняют свою значимость в диалоге между психоаналитическим и религиозным мышлением. Однако, как считает Майснер, сегодня оппозиция между ними принимает новую окраску. Поэтому для лучшего понимания диалога между психоанализом и религией важно переосмыслить взгляды Фрейда на религиозную проблематику.

Предваряя свой анализ, Майснер в предисловии выдвигает тезис, согласно которому психоаналитическая перспектива в отношении религиозного мышления не связана с позицией Фрейда, являющейся, по его мнению, весьма ограниченной. Что касается продолжающегося диалога между психоанализом и религией, то он становится более сложным. В этом смысле важно раскрыть сходства и различия между психоаналитическим и религиозным мышлением, с тем чтобы определить направленность развития данного диалога в будущем (Meissner, 1984, p. xii).

В первой части книги «Введение» рассматривается психология религиозного опыта, раскрытие существа которой является важной задачей, стоящей как перед учеными, так и религиозными деятелями.

Известно, что основатель психоанализа обращался к осмыслению религиозных феноменов (Фрейд, 1911, 1923, 1930). Констатируя данный факт, Майснер рассматривает взгляды Фрейда на религию как ограниченные.

По его убеждению, ограниченность основателя психоанализа в понимании существа и природы религии состояла в том, что он разделял предрассудки о роли религии в жизни людей и, следовательно, не мог быть объективным исследователем религиозного опыта (Meissner, 1984, p. 7).

Рассмотренная с научной точки зрения психология религиозного опыта вообще имеет ограничения. Поэтому, замечает Майснер, необходим диалог между теологическими и поведенческими науками.

Что касается Фрейда, то он был, как считает Майснер, одним из первых, кто указал на связь между отношением верующего к богу и отношением ребенка к своим родителям. Тем самым была заложена основа психоаналитической психологии религиозного опыта. Эта психология может быть использована теологами. Тем самым открывается возможность для взаимодействия между психоаналитическим и теологическим мышлением.

Автор книги как раз и пытается «определить сферу междисциплинарного сотрудничества между психоаналитиком, который интересуется религиозным опытом, и теологом, имеющим дело с глубинными возможностями теологической рефлексии об этом опыте» (там же, p. 12). Такая попытка осуществляется им в контексте выявления сходств и различий между психоанализом и теологией, а также раскрытия существа психоаналитического понимания религии.

Во второй части книги «Фрейд и религия» освещаются психоаналитические взгляды на религиозные феномены, взгляды основателя психоанализа, нашедшие отражение в его работах «Тотем и табу» (1913), «Будущее одной иллюзии» (1927), «Человек Моисей и монотеистическая религия» (1938). Этому освещению предшествует рассмотрение религиозных чувств самого Фрейда, имевших место в его раннем детстве, а также суеверия, свойственного зрелому ученому и связанного с его толкованием различных дат смерти.

Отмечая мистические тенденции в мышлении Фрейда и его интерес к оккультизму, Майснер подчеркивает, что все это не следует ни игнорировать, ни переоценивать. Важно иметь в виду, что внутриличностные конфликты и амбивалентные чувства Фрейда к своему отцу, к своей матери и к католической няне нашли отражение в его работах о религии. Поэтому фрейдовское понимание религии и веры должно быть осмыслено в контексте его собственных бессознательных конфликтов и тех способов их решения, которые осуществлялись им (там же, p. 56).

Как известно, в ранних своих работах Фрейд отождествлял религию с неврозом навязчивых состояний, что нашло свое отражение в его статье «Навязчивые действия и религиозные обряды» (1907). В более общем плане он стремился выявить эмоциональные истоки религиозности. В этом отношении основатель психоанализа был, по выражению Майснера, «наследником Шлейермахера и Фейербаха» (там же, p. 58).

В более поздних своих работах Фрейд рассматривал религию в качестве иллюзии, которая должна быть устранена. Данная точка зрения была высказана им в книге «Будущее одной иллюзии»(1927), где высказывалось положение о том, что человеку следует освободиться от религиозных иллюзий и опираться в своей жизни на науку. С контраргументами против такого по-

нимания религии выступил швейцарский пастор О. Пфистер, опубликовавший статью «Иллюзия будущего», в которой высказал мысль, согласно которой именно ставка Фрейда на науку является не чем иным, как иллюзией.

С целью раскрытия сходств и различий между психоанализом и религией Майснер специально останавливается на рассмотрении диалога между Фрейдом и Пфистером. В частности, он отметил, что, в то время как Фрейд стремился подчеркнуть различия между своей собственной трактовкой религии и пониманием ее со стороны швейцарского пастора, Пфистер попытался не только минимизировать эти различия, но и показать необходимость устранения противоречий между психоанализом и религией. Вместе с тем швейцарский пастор выступил против фрейдовской идентификации цивилизации с культурой и против стремлений основателя психоанализа заменить религиозную веру научным знанием.

В третьей части книги «Религия в психоаналитической перспективе» рассматриваются различные аспекты религиозного опыта. Считая, что фрейдовское понимание религиозности было основанным на учете лишь одного сегмента религиозного восприятия, связанного с детско-родительскими отношениями в семье, Майснер предлагает свою схему обретения религиозного опыта.

В соответствии с этой схемой, первой стадией религиозного опыта является примитивное регрессивное состояние, детерминированное «первичным нарциссизмом». На этой стадии психической организации вера носит доконцептуальный, долингвистический характер, выражающийся в «симбиотическом единстве матери и ребенка» и свидетельствующий о недифференцированных связях между субъектом и объектом. На второй стадии происходит отделение Я от восприятия «другого» как идеализированного родительского образа. Эта стадия включает в себя дифференцированные процессы проекции и интроекции, восприятия внешнего и внутреннего мира. Представление о Боге строится на всемогуществе идеализированного образа. Третья стадия религиозного опыта обусловлена интеграционным развитием личности, когда вера покоится на признании авторитета, а религиозность основывается на страхе наказания. Четвертая стадия развития религиозного опыта связана с формированием Сверх-Я. Реальность воспринимается дифференцированно с учетом различных социальных структур, т. е. семьи, школы, церкви и т. д. Дифференциация реальности ведет к возникновению чувства ответственности и к синтезу верований. Большое значение приобретают институциональные религиозные структуры. Пятая стадия религиозного опыта характеризуется такими достижениями, которые включают в себя интеграцию и структуризацию влечений человека с относительно автономными функциями Я. Здесь интеграция нарциссизма достигает своего апогея. Ориентация на веру становится преобладающей. Вера оказывается жизненным источником поддержки и силы индивида (там же, p. 150–158).

Таким образом, подчеркивает Майснер, подобно другим параметрам человеческого бытия, религиозный опыт отражает динамику личности и покоится на фундаментальных процессах ее развития. Эта схема формирования религиозного опыта является весьма близкой по духу психоаналитическому

пониманию развития личности, трактуемому в терминах метаморфоз бессознательных влечений, перехода от абсолютной зависимости ребенка к увеличивающейся автономии, интеграции объектных отношений, стабилизации личности как интегральной части субъективного мира. Важно иметь в виду и то, что стадии развития религиозного опыта отвечают специфическим культурным требованиям. Задача заключается лишь в том, чтобы попытаться понять отношения между уровнями культурного влияния и необходимостью внутреннего развития. И если Фрейд рассматривал религию в качестве иллюзии, то сегодня некоторые исследователи определяют эту иллюзию как «мощную и необходимую силу развития человеческой психики» (там же, p. 164).

В четвертой части книги «Отношение психоанализа к религиозному опыту» Майснер сравнивает «образы человека», свойственные теологической антропологии и психоанализу. Он акцентирует внимание на том, что в рамках психоанализа наблюдаются расхождения между характеристиками человека в терминах деятельности, интенциональности и ответственности, с одной стороны, и в понятиях реактивности, пассивности и механистичности, с другой стороны.

Особое внимание обращается на рассмотрение современных версий психоанализа, представленных в работах различных исследователей, теоретическая позиция которых варьирует между Сциллой признания психоанализа естественной наукой и Харибдой герменевтической его трактовки.

Рассматривая эти вопросы, Майснер пишет о «взаимодействии психоаналитического религиозного мышления», о диалектике между «психоаналитической и религиозной перспективой». Обсуждение данной проблематики осуществляется в контексте осмысления сознания и бессознательного, свободы и детерминизма, телеологического и причинного взгляда на человека, эпигенетического и редукционистского его понимания, моральной и инстинктивной детерминации поведения, сверхъестественного и природного опыта. Отмечается, в частности, что сегодня старая психоаналитическая дихотомия между сознанием и бессознательным радикально пересматривается. По выражению Майснера, не сознание, а интенциональность «становится определяющей характеристикой психической жизни» (там же, p. 208).

Одна из точек расхождения между психоаналитическим и религиозным мышлением – это вопрос о психическом детерминизме. Теологический «образ человека» покоится на признании свободы самодетерминации и выбора. Фрейд же рассматривал человека через призму строгого детерминизма. Однако в настоящее время психоаналитики редко апеллируют к фрейдовскому пониманию детерминизма, заметно смягчают представления о нем.

Другой аспект расхождений между психоанализом и религией касается вопроса о телеологичности и причинности. Теологическое видение человека включает в себя телеологичность, в то время как психоаналитическое видение – причинность поведения индивида. В отличие от классического психоанализа современные психоаналитики все чаще говорят о перспективе непричинной, смыслозначимой ориентации, которая может быть рассмотрена, по выражению Майснера, как более совместимая с «интересами и целями теологической антропологии» (там же, p. 213).

Останавливаясь на раскрытии существа расхождений между психоаналитической и религиозной перспективами, автор книги замечает, что эти расхождения не могут быть устранены целиком. Тем не менее он считает, что степень имеющихся расхождений между ними не является сегодня столь острой, как это имело место в прошлом. Даже те коренные различия, которые существуют в психоанализе и религии по вопросу свободы, не являются препятствием для осуществления диалога между ними. Теологи больше не могут рассматривать свободу человека, не принимая в расчет реальную степень ее реализации в индивиде, что является прерогативой психоаналитических исследований. Теологическая антропология в целом не может обойтись без апелляции к психоанализу.

В эпилоге книги подчеркивается, что между психоаналитической и религиозной концепциями человека может быть достигнуто взаимопонимание. «Разные позиции, которые стремились поляризовать и дихотомизировать эти две точки зрения, вели только к желчности и стерильности» (там же, p. 241). Необходимо, как считает Майснер, найти среднее, диалектическое основание между этими крайними позициями. То основание, которое будет содействовать обретению способности редуцировать противоречия между объективностью и субъективностью, логикой и смыслом, научными методами исследования и внутренним постижением психической жизни человека.

Будущие возможности такой диалектики находятся в руках тех, кто предлагает интеллектуальные средства, адекватные исследованию и пониманию «транзитивной сферы» психического опыта человека. Психоанализ вовсе не чужд такому диалектическому основанию.

В свое время Фрейд попытался интегрировать в единое целое науку и гуманизм. Его методология исследования человека основывалась не только на причинном анализе, но и на герменевтическом постижении смысла психических процессов. Если сегодня усилия многих религиозных деятелей направлены на формирование, сохранение и распространение религиозных ценностей жизни, то это означает необходимость признания важности психоаналитического рассмотрения человека, того рассмотрения, которое, по выражению Майснера, остается «открытой ареной» будущего диалога и понимания связей между психоанализом и религией (там же, p. 244).

Литература

Фрейд З. Навязчивые действия и религиозные обряды // Психотерапия. 1911. №4–5.

Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии. М.–П., 1923.

Фрейд З. Будущность одной иллюзии. М.–Л., 1930.

Meissner W. Psychoanalysis and Religious Experience. London: New Haven, 1984.

1985

ОСНОВЫ ПСИХОАНАЛИЗА

В западной литературе имеется значительное число монографий, коллективных трудов и статей, посвященных исследованиям различных аспектов психоанализа. Их авторы пытаются осмыслить психоаналитические идеи, определить место Фрейда в интеллектуальном развитии западной культуры, дать общую научную и мировоззренческую оценку психоанализу и фрейдизму в целом. Причем как в осмыслении психоаналитической терапии, так и в целом оценки учения Фрейда о человеке и культуре оказываются столь пестрыми и противоречивыми, что фактически не поддаются какой-либо однозначной интерпретации. Рецензируемая книга профессора философии и психиатрии Питтсбургского университета Адольфа Грюнбаума, в которой осуществляется анализ не только самого психоанализа, но и существующих точек зрения на него, превалирующих в западном мире, наглядно демонстрирует многоплановость оценок психоаналитического учения Фрейда, имеющуюся в западной исследовательской литературе.

Какие бы аспекты психоаналитические учения Фрейда ни становились предметом изучения, дискуссии в западной литературе ведутся, как правило, вокруг вопроса о том, является ли психоанализ наукой. При этом отправной точкой размышления многих западных теоретиков служит исходное положение самого Фрейда, согласно которому психоанализ – это часть психологии и в качестве таковой он не может быть не чем иным, как естественной наукой. Что касается ответа на вопрос о статусе психоанализа, то в западной исследовательской литературе обнаруживаются две полярные токи зрения: одни исследователи считают, что психоанализ действительно является естественной наукой; другие полагают, что он не отвечает критериям научности и в лучшем случае может быть рассмотрен в качестве герменевтики, имеющей дело с толкованием психических феноменов.

Следует иметь в виду, что вне самого психоаналитического движения число сторонников, не признающих за психоанализом статус науки, довольно значительно на Западе. Среди них такие ученые и философы, как К. Поппер, Э. Нагель, Т. Кунн, П. Рикёр, Ю. Хабермас и др. Позитивистски ориентированные ученые исходят из того, что психоаналитические теории в принципе неверифицируемы и, следовательно, психоанализ не является наукой в подлинном смысле этого слова. Этой точки зрения придерживаются, например,

С. Тулмин, Э. Нагель и ряд других исследователей. С иных позиций рассматривают психоаналитическое учение Фрейда французский философ П. Рикёр и западногерманский представитель Франкфуртской школы Ю. Хабермас, для которых психоанализ – это не естественная наука и герменевтика.

Нельзя сказать, что обе точки зрения не находят поддержки у части западных исследователей. Напротив, аргументы позитивистов и герменевтиков нередко используются западными теоретиками, пытающимися раскрыть «подлинное» содержание психоанализа. Вместе с тем подобная аргументация вызывает и критические соображения со стороны тех исследователей, кто не разделяет методологических установок ни позитивистов, ни представителей современной герменевтики. К числу таких исследователей принадлежит и автор рецензируемой книги, подвергающий критическому разбору аргументы сторонников обеих точек зрения. Но наиболее резко А. Грюнбаум выступает против методологических просчетов герменевтической интерпретации психоанализа, находящей отражение в работах Ю. Хабермаса, П. Рикёра и Дж. Клайн, а также попперовской трактовки его как не отвечающего критериям науки.

Прежде всего, Грюнбаум подчеркивает, что аргументация Хабермаса, Рикёра и Кляйна, согласно которой психоанализ приравнивается к искусству истолкования психических процессов, основана на полном непонимании методов естественных наук. Исходя из этого, он пишет о «многочисленных отнологических и эпистемологических просчетах, свойственных современной модной герменевтической конструкции психоанализа (Grünbaum, 1984, p. 1). Если Хабермас полагает, что Фрейд не понял герменевтических функций своего психоаналитического учения, которое, с его точки зрения, может быть рассмотрено в качестве «глубинной герменевтики» (Habermas, 1978), то Грюнбаум вскрывает ошибочность хабермасовского видения классического психоанализа. По его собственному выражению, не Фрейд, а именно Хабермас «втискивает» клиническую теорию психоанализа «в прокрустово ложе философской идеологии, чуждой ей» (Grünbaum, 1984, p. 42).

С аналогичных позиций Грюнбаум критикует и «философию психоанализа», развиваемую Рикёром. Если французский философ рассматривает психоаналитическое учение Фрейда под углом зрения его герменевтических функций (Ricoeur, 1970), то рикёровское понимание онтологии и эпистемологии психоанализа характеризуется в рецензируемой книге как «фундаментально непоследовательное». По мнению Грюнбаума, Рикёр не менее повинен в неадекватном толковании психоанализа, чем другие теоретики, чья «герменевтическая предприимчивость молчаливо паразитирует на эпистемологии», которую она сама исповедует. В этом отношении, отмечает автор рецензируемой книги, рикёровская герменевтическая трактовка психоанализа является такой же «неубедительной», как и хабермасовкая интерпретации его (Grünbaum, 1984, p. 53, 69).

Одна из версий «герменевтического психоанализа» принадлежит американскому исследователю и клиницисту Кляйну, согласно которому фрейдовская метапсихология и клиническая теория основываются на разных философских предпосылках и образуют два несовместимых между собой способа

объяснения психических процессов (Klein, 1976). Грюнбаум критически относится к подобной точке зрения, считая, что проводимый Кляйном «псевдоконтракт» между фрейдовской метапсихологией и клинической теорией не имеет под собой реальных оснований, а его отрицание терапевтической действенности психоаналитического лечения, наряду с одновременным признанием эвристических возможностей метода клинического исследования, является, по сути дела, «контрпродуктивным»(Grünbaum, 1984, p. 93).

Подводя итог своим критическим соображениям, высказанным в адрес Хабермаса, Рикёра и Кляйна, автор книги приходит к следующим выводам. Во-первых, осуществленная этими теоретиками философская реконструкция клинической теории психоанализа основывается на «мифическом толковании» фрейдовского понятия научности, а их «парадигма естественных наук» представляется «анахронической». Во-вторых, данные теоретики исходят из неадекватно понятой «интенциональности», соотнесенной с психоаналитическим мотивационным объяснением, которое низводится ими до уровня простого силлогизма как символической функции языка, что не имеет ни отнологической, ни эпистемологической значимости. В-третьих, герменевтическая трактовка психоанализа является следствием созданных этими теоретиками мифом, характеризующимся «сциентофобией», превращающейся в конечном счете в «негативный идеологический воинствующий вопль». Одним словом, для Грюнбаума современное герменевтическое токование психоанализа представляется, скорее, «слепой игрой», чем «цитаделью для психоаналитической апологетики» (там же).

Не менее резко Грюнбаум выступает и против рассуждений английского философа Поппера, считающего, что психоанализ не может быть отнесен к сфере науки, ибо он не отвечает требованиям выдвинутого им критерия фальсифицируемости (Поппер, 1983, с. 232–234, 247–248). Как известно, Поппер исходил из того, что наглядная верификация психоаналитических положений, осуществляемая самими психоаналитиками, является свидетельством из неистинности и ненаучности. В противоположность позитивистским представлениям о верификации как критерии научности он выдвинул идею фальсифицируемости, основанную на предположении, что каждая проверка теории должна быть попыткой ее опровержения. Отталкиваясь от этого критерия научности, Поппер как раз и отождествил психоанализ с псевдонаукой. Подобная характеристика классического психоанализа основывалась им на том обстоятельстве, что психоаналитические теории невозможно опровергнуть: клинические наблюдения, описываемые психоаналитиками, обычно рассматриваются как подтверждение теорий, в рамках которых они сами интерпретируются, в то время как для опровержения, т. е. проверки теории, необходимо исходить, с точки зрения Поппера, из наблюдений, противоречащим исходным установкам.

Грюнбаум критически относится к попперовской трактовке психоанализа. Автор обвиняет Поппера в неадекватном толковании психоаналитического учения, вытекающем из произвольной интерпретации вырванных из контекста цитат. В книге подчеркивается, что все аргументы против клинических данных психоанализа были рассмотрены Фрейдом еще до того, как «Поппер

появился на философской сцене» (Grünbaum, 1984, p. 285). Грюнбаум в те же время подверг критике принципы научности, выдвинутые Поппером и использованные им в соответствующей аргументации, направленной против трактовки психоанализа как науки. Он считает, что, по сути дела, английский философ в «карикатурном виде» изображает индуктивистскую традицию, распространяемую на психоаналитическое учение (там же, с. 104, 280).

На страницах рецензируемой книги, посвященной, по словам ее автора, «философской критике оснований психоанализа Зигмунда Фрейда» (там же, с. 1), ведется полемика со многими западными интерпретаторами психоаналитического учения. Эта полемика осуществляется в контексте рассмотрения клинических оснований психоанализа, где особое внимание уделяется клиническому методу психоаналитического исследования и фрейдовским теориям, связанным с пониманием природы и механизмов вытеснения бессознательных влечений человека, образования сновидений, возникновения неврозов. Критикую многие положения классического психоанализа, Грюнбаум в то же время отмечает, что его критика фрейдовских первоначальных гипотез в равной степени относится к теоретическим концепциям и терапевтическим доктринам последователей основателя психоанализа, к «постфрейдистским» и «ревизионистским» психоаналитическим теориям, включая, например, «психологию самости» Г. Кохута и концепцию «объективных отношений» О. Кернберга, Г. Гюнтрипа, Д. Винникота и других (там же, с. 246–247). Однако главным объектом грюнбаумовской критики остается герменевтическая трактовка психоанализа и попперовская характеристика психоаналитического учения как «псевдонауки».

В связи с этим хотелось бы обратить внимание на следующее. Разумеется, развернутая автором рецензируемой книги полемика с «радикальными герменевтиками» и позитивистами дает возможность специалистам основательно взвесить все «за» и «против» рассмотрения психоанализа в качестве естественной науки. Представляется, однако, что, несмотря на новые повороты мысли, несомненно содержащиеся в данной работе, осуществляемая Грюнбаумом полемика ведется в рамках тех «правил игры», которые заданы традиционным взглядом на психоанализ. Имеется в виду, прежде всего, исходный тезис как самой работы, так и тех исследований, с авторами которых полемизирует Грюнбаум. Этот тезис отчетливо выражен в постановке вопроса о статусе психоанализа как науки. Ведь Грюнбаум выступает против аргументов Ю. Хабермаса, П. Рикёра и Дж. Кляйн, отрицающих естественнонаучный статус клинической теории психоанализа, а также против критериев научности, отстаиваемых К. Поппером. И здесь получается своего рода замкнутый круг: какие бы аргументы ни приводились в защиту или против рассмотрения психоанализа как науки, в конечном счете, каждый исследователь остается при своем мнении.

Можно и нужно, конечно, критиковать Хабермаса и Поппера за их неадекватное, одностороннее понимание психоанализа, тем более что для этого действительно имеются весьма весомые основания. Однако вопрос о статусе психоанализа оказывается заранее ограниченным рамками различных критериев научности. В центре его по-прежнему находится фрейдовское опреде-

ление психоанализа как естественнонаучной дисциплины. Именно от этого определения как раз и отталкивается Грюнбаум (там же, с. 1–2), осуществляющий философскую критику оснований психоанализа и разнообразных его интерпретаций в западной литературе. Но разве данное фрейдовское определение психоанализа как науки является единственным? Даже при всем том, что в отдельных своих работах Фрейд действительно стремился подчеркнуть естественнонаучный статус психоанализа, разве он не давал иные, подчас совершенно потивоположные его дефиниции? К сожалению, эти вопросы, как можно судить по имеющейся западной исследовательской литературе, вообще не ставятся учеными. Работа Грюнбаума при всех его достоинствах не составляет исключения в данном отношении.

Между тем в публикациях Фрейда встречаются самые различные определения психоанализа. Трактовка его как естественной науки – лишь одно из них. Наряду с ними Фрейд дает еще несколько определений психоанализа, понимая под ним то любое исследование, признающее факты «трансфера» и «сопротивления» как исходные положения работы, то орудие, дающее возможность сознанию овладеть бессознательным, тот терапевтический прием или метод лечения нервнобольных. Наконец, Фрейд рассматривает психоанализ не иначе как «искусство толкования» сновидений, психических феноменов вообще. Как видим, диапазон определений психоанализа у самого Фрейда довольно обширный. Вполне очевидно, что, придерживаясь того или иного фрейдовского определения, одни исследователи будут трактовать психоанализ в качестве «подлинной» науки, в то время как другие могут воспринимать его с точки зрения герменевтики, искусства толкования. Поэтому далеко не случайны те многочисленные и до сих пор не прекращающиеся дебаты, которые на протяжении десятилетий ведутся в западной литературе вокруг выяснения вопроса о том, чем в действительности является основанный Фрейдом психоанализ, в каком направлении его следует развивать и какое будущее его ожидает. И дело не только в том, что многозначное толкование психоанализа обусловлено естественнонаучными и мировоззренческими установками западных исследователей, по-разному «прочитывающих» и интерпретирующих Фрейда. Приходится считаться с реальным фактом многозначности определения психоанализа самим его основателем.

Рецензируемая книга способствует прояснению лишь некоторых аспектов психоанализа, связанных с выявлением его научного статуса. В этом смысле она вносит свой вклад в критическое осмысление оснований психоанализа. Однако по-прежнему остаются практически неисследованными другие аспекты психоаналитического учения Фрейда, соотнесенные с иными определениями психоанализа, что является основным недостатком данной работы. Думается, что философская критика психоаналитических теорий, обстоятельно осуществленная Грюнбаумом, должна быть дополнена критическим анализом, предполагающим выход за рамки традиционной проблематики определения научного статуса психоанализа, с целью раскрытия философии психоаналитического учения. Философская критика оснований психоанализа требует, видимо, обстоятельной критики его философии, но не в смысле традиционно понятой философии науки, а в плане того, что может быть на-

звано именно психоаналитической философией. Этот аспект исследования психоаналитического учения Фрейда совершенно не затронут Грюнбаумом.

В целом же знакомство с рецензируемой книгой может способствовать пониманию, как и под каким углом зрения рассматривается психоанализ в современной западной литературе. Если учесть, что К. Поппер использовал выдвинутый им принцип фальсифицируемости по отношению к психоанализу, то осуществленная в данной книге критика попперовского критерия научности представляет несомненный интерес. Определенный интерес вызывает и критическая аргументация Грюнбаума, направленная против «радикальных герменевтиков», поскольку в последние годы герменевтические концепции приобретают широкое распространение за Западе.

Литература

Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983.
Grünbaum A. The Foundations of Psychoanalysis. A Philosophical Critique. Berkeley, 1984.
Habermas J. Knowledge and Human Interests. Boston, 1971.
Klein G. Psychoanalytic Theory: An Exploration of Essentials. N. Y., 1976.
Ricoeur P. Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation. New Hawen, 1970.

1985

ИСКУССТВО ТОЛКОВАНИЯ: ФИЛОСОФСКАЯ И ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА

В последнее время среди западных литературоведов возникают острые дискуссии, связанные с возрождением интереса к проблематике толкования и интерпретации текстов. Особое внимание обращается на метод и приемы истолкования художественных произведений, выдвинутые и разработанные в рамках философской и психоаналитической герменевтики.

Так, в психопоэтике широко обсуждаются возможности использования психоаналитических методов расшифровки языка бессознательного для выявления смысла и содержания поэтических текстов. Одни теоретики считают, что психопоэтика должна быть «герменевтически ориентирована на поиск смысловых интерпретаций» (Bal, 1984, p. 280). Другие полагают, что психопоэтика требует «герменевтической комбинации эпистемологического анализа с психологией человека» (Rogers, 1984, p. 312). При этом ряд западных исследователей исходят из того, что в процессе раскрытия символики поэтических образов так или иначе приходится иметь дело с бессознательным и, следовательно, важно учесть опыт интерпретации, накопленный в психоаналитический традиции.

Данная тенденция наблюдается не только в психопоэтике, но и в западной литературе в целом. Причем речь идет не столько о психоанализации литературы, сколько об интерпретационных процессах, включающих в себя разнообразные элементы психоаналитический герменевтики. Во всяком случае, можно говорить о повышенном интересе ряда западных теоретиков к искусству психоаналитического толкования как литературного наследия прошлого, так и современных художественных произведений. Не случайно среди профессионалов встречаются весьма характерные высказывания, согласно которым, например, «Фрейд – не меньший литератор, чем Пруст» (Girard, 1978, p. 308), а описанные им случаи клинических историй являются «новой формой литературы, включающей в себя анализ и интерпретацию» (Marcus, 1981, p. 210).

В русле герменевтических концептуальных построений оказываются не только западные авторы, усматривающие в психоаналитическом учении З. Фрейда яркое воплощение герменевтической методики понимания и истолкования, но и те, кому импонируют идеи философской герменевтики Х.-Г. Гадамера, герменевтической феноменологии П. Рикёра и других философских

школ. Учитывая это обстоятельство, имеет смысл специально остановиться на рассмотрении герменевтики, что, как нам думается, может способствовать лучшему уяснению того, как и в каком направлении осуществляется сегодня на Западе взаимосвязь между философией, психоанализом и литературой.

Данная статья как раз и посвящена раскрытию наиболее существенных аспектов философской и психоаналитической герменевтики с целью представления ныне распространенных на Западе методов и приемом токования литературных текстов, традиций, разнообразных «следов» прошлого и настоящего.

* * *

Современная философская герменевтика, на которую в настоящее время все чаще обращают свой взор западные исследователи, включая литературоведов, имеет предысторию, уходящую корнями в различные концепции и методологические приемы толкования, зародившиеся в философских и религиозных системах прошлого. Возникнув в Древней Греции, герменевтика ставила своей целью постижение и раскрытие смысла разнообразных текстов. Сам термин «герменевтика» происходит от греческого hermeneuo, что означает «разъяснить». Постепенно герменевтика становится не просто разъяснением, а искусством истолкования классических текстов. Со временем она приобретает религиозную окраску, превращаясь в экзегетику, связанную с толкованием «Священного писания».

В конце XVIII–начале XIX столетия происходит возрождение герменевтики как средства и способа толкования философских текстов. Это возрождение связано с немецким философом Ф. Шлейермахером, обратившимся к реконструкции текстов Платона в связи с установлением их подлинности и авторства. Для Шлейермахера герменевтика выступает в форме универсального инструмента «духа», способствующего пониманию философских текстов предшественников и проникновению субъекта в смысловые тайны исторического процесса. Личность самого исследователя рассматривается в качестве той субъективной призмы оживления истории, посредством которой, с точки зрения Шлейермахера, устанавливается необходимая связь между прошлым и настоящим.

Эти идеи Шлейермахера были подхвачены и развиты в конце XIX–начале XX в. немецким философом В. Дильтеем, попытавшимся установить тесные отношения между философией и историческими науками. Его работа «Возникновение герменевтики» (1900) включает размышления о «понимающем» методе гуманитарных наук, позволяющем адекватным образом зафиксировать и раскрыть явления жизни общественного характера. Дильтей не только противопоставил «понимание» гуманитарных наук естественнонаучному «объяснению», но и выдвинул тезис, согласно которому «истинная эффективная герменевтика может быть развита только тогда, когда виртуозность филогенетической интерпретации будет сочетаться с подлинной философской способностью» (Diltey, 1977, p. 111). При этом он соотносил герменевтику с философий жизни, считая, что толкование истории, постижение внутреннего духа самой жизни являются одной из главных задач гуманитарных наук.

В дальнейшем развитие герменевтических идей нашло свое отражение в экзистенциальной философии М. Хайдеггера. Если в «Бытии и времени» (1927) немецкий философ и обращается к проблематике понимания, то она не предстает у него в сколько-нибудь завершенном концептуальном виде. Хайдеггер лишь соотносит понимание с открытостью бытия, стремясь раскрыть его онтологическую структуру и смысл. В работах более позднего периода проблематика понимания становится у Хайдеггера центральной, тесно связанной с интерпретацией философских и поэтических текстов. Герменевтический характер хайдеггеровской «фундаментальной онтологии» начинает проявляться во всей свой полноте. Текстологическая интерпретация работ Парменида, Платона, Аристотеля и других мыслителей прошлого носят у Хайдеггера ярко выраженный герменевтический смысл. Истолкование бытия как проекта дополняется собственно герменевтическими функциями его интерпретаций, соотнесенными с попытками раскрытия онтологических структур языка. Если в начальный период своей теоретический деятельности Хайдеггер обращался к человеческому бытию как таковому, то в поздних его работах акцент смещается в плоскость анализа речевых, языковых структур, ибо язык рассматривается им в качестве того «дома бытия», где заключен скрытый смысл возможного человеческого существования. «Бытие языка, – замечает немецкий философ, – основано в языке» (Heidegger, 1949, p. 301). Таким образом, герменевтический метод анализа языка становится в философии Хайдеггера важным средством постижения бытия, осмысления его онтологических структур и выявления смыслозначимости бытийственности человека в мире.

Хайдеггеровское осмысление герменевтики выходило за рамки традиционного ее понимания как искусства истолкования, выполняющего исключительно эпистемологические функции. Хайдеггер как бы вводит новое измерение в саму герменевтику, соотнося ее не только с субъективным восприятием исследователем изучаемых им объектов, будь то тексты или бытийственные структуры, но и с объективной наличностью бытия как такового. Правда, его интересует не столько сама объективная реальность, сколько онтологические основания и структуры человеческого бытия. Однако за этим смещением исследовательских акцентов отчетливо просматривается установка не на герменевтику в ее классически выраженных формах экзегетики или искусства истолкования светских текстов, а на герменевтическую онтологию, в рамках которой ставится задача по выявлению смысла бытия. Тем самым герменевтическая проблематика понимания смещается у Хайдеггера в плоскость отыскания самих основ понимания мира, открытости бытия, его историчности. Если у Шлейермахера и Дильтея понимание выступает в качестве познавательного средства, необходимого для постижения исторических событий, то у Хайдеггера оно само подвергается экзистенциальному анализу с целью обнаружения его глубинных первоистоков. Не случайно в хайдеггеровской герменевтической онтологии проводится различие между предпониманием как способом бытия и пониманием как рефлексивным познанием. Предпонимание как бы предшествует рефлексивному пониманию, составляет тот онтологический базис, над которым надстраивается вторичное понимание

и научное познание вообще. Так, Хайдеггер подходит к проблеме «герменевтического круга», давно привлекавшего к себе внимание различных исследователей. Причем и здесь он дает свое толкование данной проблемы.

Известно, что у Шлейермахера в центре вопроса о «герменевтической круге» стояла проблема соотношения части и целого. Он исходит из того, что в процессе познания исследователь всегда начинает с интуитивного понятия целостности объекта изучения, затем переходит к анализу составляющих его частей и на завершающей стадии своей познавательной деятельности вновь возвращается к конструированию целого на основе познанных им частей. Многие философы и ученые прошлого пытались разорвать этот замкнутый круг познания, отождествляя его с порочной логикой субъективной предвзятости, лежащей в основе познавательного процесса, в своей методологической установке исходящего из каких-то заранее заданных представлений о целостности объекта исследования.

Хайдеггер по-своему стремится разрешить проблему «герменевтического круга». Прежде всего, он акцентирует внимание не на соотношении частей и целого, что было предметом осмысления в шлейермахерской герменевтике, а на рассмотрении взаимосвязей между онтологическим предпониманием и рефлексивным пониманием. Кроме того, он решительно выступает против методологических установок, приверженцы которых предпринимали всяческие попытки разорвать «герменевтический круг». В отличие от позитивистски ориентированных философов, ратующих за предпосылочность познания, Хайдеггер не только апеллирует к предпониманию, но и рассматривает его в качестве исходной, необходимой и чрезвычайной важной точки отсчета любого познавательного процесса. По его убеждению, исследователю необходимо не столько пытаться вырваться из «герменевтического круга», сколько, напротив, понять его специфику, с тем чтобы с осознанием дела подходить к познанию бытия и герменевтическому толкованию его смысла. Одним словом, в хайдеггеровской философии «герменевтический круг» имеет не гносеологическое негативное, а онтологически позитивное значение, составляющий остов человеческого познания как такового. Герменевтическая онтология Хайдеггера, следовательно, не исключает, а, напротив, предполагает «герменевтический круг» как предпосылку истинного представления о существе понимания бытия человека в мире и истолкования его подлинной судьбы, т. е. временности и исторического человеческого существования.

Современная философская герменевтика включает в свой концептуальный остов многие хайдеггеровские идеи. Ее наиболее видный представитель западногерманский философ Х.-Г. Гадамер отталкивается от герменевтической онтологии Хайдеггера, считая, что экзистенциальный поворот от эпистемологической проблемы к онтологическому срезу исследования бытия вывел герменевтику на новые рубежи философского знания. В своей работе «Истина и метод» (1960), получившей заметный отклик в западной литературе и вызвавшей острые дискуссии по вопросу статуса самой герменевтики, Гадамер сформулировал основные идеи и принципы философской герменевтики. Ему импонирует хайдеггеровская апелляция к языку как отправной точке герменевтического толкования бытия: для Гадамера язык – это «медиум гер-

меневтического опыта», «горизонт герменевтической онтологии» (Gadamer, 1975, p. 345, 397). Разделяет он и взгляды Хайдеггера на проблему предпонимания. Однако это вовсе не означает, что философская герменевтика Гадамера дословно воспроизводит все идеи хайдеггеровской герменевтической онтологии. Напротив, в ряде случаев философская герменевтика выступает в качестве определенной коррекции экзистенциальному учению Хайдеггера.

Прежде всего, Гадамер стремится освободить герменевтику от «онтологических обструкций научной концепции объективности» (Gadamer, 1978, p. 161). Подобная интенция философской герменевтики направлена против хайдеггеровской герменевтической онтологии, в рамках которой субъективно-психологическая интерпретация шлейермахерского и дильтеевского толка была заменена, как считает Гадамер, объективно-онтологической трактовкой бытия. Правда, в действительности Хайдеггер меньше всего заботился о каком-либо обосновании концепции объективности. Напротив, акцентируя внимания на человеческом бытии, он порой в предельной форме ставил вопрос о собственно человеческой Я. И хотя Хайдеггер выступал против трансцендентальной субъективности Гуссерля, тем не менее его герменевтическая онтология не порывала с субъектом как таковым. Другое дело, что в рамках экзистенциального анализа главным образом рассматривались онтологические структуры человеческого бытия, и в этом смысле можно, пожалуй, говорить об онтологической субъективности. Гадамер верно подметил онтологический аспект хайдеггеровской герменевтики, хотя и не совсем правомерно отождествил его с концепцией объективности. Однако именно такое толкование герменевтической онтологии вызвало в нем потребность выступать против субъективизма Шлейермахера и Дильтея, с одной стороны, и объективизма Хайдеггера, с другой стороны, что нашло свое отражение в критическом переосмыслении концепций понимания и «герменевтического круга».

Гадамер разделяет хайдеггеровскую идею о предпонимании, считая, что «понимание всегда включает в себя предпонимание» (Gadamer, 1979, p. 108). Вместе с тем он вносит свои коррективы в хайдеггеровские представления в предпонимании, исходя из того, что предпонимание детерминировано традицией, в которой живет каждый исследователь, интерпретатор. Если Хайдеггер стремился пересмотреть традиционную философию, то Гадамер, напротив, призывает обратить особое внимание на традицию, в том числе и философскую как предопределяющую не только предпонимание человека, но и способ его бытия. С точки зрения Гадамера, традиция является не просто предварительным условиям существования человека, а тем центрирующим звеном, вокруг которого и благодаря которому происходит структуризация бытия в его историчности. Поэтому важно определить место и роль традиции как в самом историческом процессе, тем и в познавательной деятельности человека. Философская герменевтика как раз и нацелена на преодоление абстрактной противоположности между традицией и историей, имеющих место во многих исследованиях. «Другими словами, – подчеркивает Гадамер, – мы должны признать элемент традиции в историческом отношении и исследовать его с точки зрения герменевтической продуктивности» (Gadamer, 1978, p. 176).

Это значит иной подход к проблеме познания и «герменевтического круга», по сравнению с традиционной герменевтикой. В частности, с признанием традиции в качестве детерминирующего элемента истории, философская герменевтика стремится отмежеваться от субъективистского и объективистского толкования «герменевтического круга». «Этот круг понимания, – пишет Гадамер, – не является методологическим кругом, а описывает онтологический структурный элемент в понимании» (Gadamer, 1975, p. 261). Не будучи ни субъективным, ни объективным, «герменевтический круг» означает, в гадамеровском истолковании, такое понимание, которое представляет собой взаимодействие «движения традиции и интерпретатора». Из такого толкования «герменевтического круга» вытекает ориентация философской герменевтики на исследования историчности не только бытия, но и самого процесса понимания. Как подчеркивает Гадамер, «работа герменевтики заключается не в развитии процедуры понимания, а в выяснении условий понимания», и, следовательно, «истинная герменевтика должна демонстрировать онтологичность истории в самом понимании» (Gadamer, 1978, p. 180, 183).

В отличие от Хайдеггера и других философов, порывающих с традиционной философией, Гадамер выступает не только за признание решающей роли традиции в историческом процессе и в познавательной деятельности человека, но и за реабилитацию предрассудков. Если, начиная с эпохи Просвещения, предрассудки воспринимались как нечто негативное, сковывающее мышление исследователя, то Гадамер говорит о необходимости восстановления статуса предрассудков, рассмотренных с точки зрения их позитивных функций. По его убеждению, «фундаментальным предрассудком Просвещения является предрассудок против самого предрассудка» (Gadamer, 1975, p. 239–240). Для Гадамера предрассудок – это то, что имеет место до рассудочной деятельности сознания, т. е. в буквальном смысле «пред-рассудок». Хайдеггеровское предпонимание как раз и рассматривается им через призму его собственного толкования предрассудков. Реабилитация предрассудков и составляет одну из основных задач философской герменевтики. Не случайно Гадамер считает, что предрассудки являются исходными и подлинными условиями понимания. «Если мы хотим отдать должное конечности человека, историческому способу бытия, – замечает он, – то необходимы фундаментальная реабилитация концепции предрассудка и признание того факта, что имеются разумные предрассудки» (там же, с. 246).

Так в философской герменевтике восстанавливается статус традиции, а предрассудки соотносятся непосредственно с рассмотрением конечности человеческого существования, историчности его бытия. На месте «экзистенциальной ситуации», постулируемой в фундаментальной онтологии Хайдеггера, ставится «герменевтическая ситуация», в которой так или иначе находится человек: для Гадамера «эффективное историческое сознание – это прежде всего сознание герменевтической ситуации» (там же, с. 267). Учет этой «герменевтической ситуации» составляет важный момент в процессе интерпретации, которая становится в философии герменевтики «универсальной концепцией», включающей в себя понятие о традиции как детерминирующем элементе исторических условий существования человека и пони-

мания интерпретатора, выступающего одновременно в качестве субъекта, формирующего традиции, и объекта, на который эти традиции оказывают свое воздействие. «Таким образом, – пишет Гадамер, – герменевтика, как мы видим, – это универсальный аспект философии, а не просто методологическая основа так называемых гуманитарных наук» (там же, с. 433). Что касается самого принципа герменевтики, то он в гадамеровских построениях означает следующее: «Мы должны попытаться понять все, что может быть понято» (Gadamer, 1977, p. 31).

Итак, осмысление предмета, функций и задач герменевтики менялось от эпохи к эпохе. Оно варьировалось от искусства истолкования философских и поэтических текстов до библейской экзегетики, от сугубо лингвистической интерпретации до философской герменевтики, претендующей на универсальность и глобальность обобщений интерпретационного характера. Что оставалось неизменным, так это методологическая установка на описание или глубинное раскрытие феноменов понимания и толкования, использование их в качестве эвристических средств постижения тех или иных явлений, будь то светские или религиозные тексты, бытие человека в мире, исторические события, человеческая культура в целом. К разнообразным герменевтическим теориям, связанным с методологией толкования, нередко причисляются и соответствующие психоаналитические концепции. Во всяком случае, ряд западных исследователей не только рассматривают психоанализ в качестве герменевтики, но и говорят о его реальных герменевтических функциях. Так, Ю. Хабермас называет психоанализ «глубинной герменевтикой», а П. Рикёр пишет о «фрейдовской герменевтике», А. Лоренцер высказывает идеи о развитии «психоаналитической герменевтики».

Имеются ли основания рассматривать психоанализ в качестве герменевтики? Если отвлечься от всевозможных трактовок психоанализа, которые столь многозначны в западной литературе, что нередко просто неясно, о чем идет речь, и вспомнить данное Фрейдом его определение как «искусство толкования», то можно утвердительно ответить на этот вопрос, ибо психоаналитическое учение действительно включает в себя установку на расшифровку и интерпретацию языка бессознательного.

В самом деле, уже первое наиболее значительное произведение Фрейда носило весьма характерное название – «Толкование сновидений» (1900). Правда, американский психолог Д. Фоулкс считает, что название фрейдовской работы не соответствует реализованным в ней задачам, так как данное исследование следовало бы назвать, скорее, «объяснением», нежели «толкованием» сновидений (Foulkes, 1978). Однако, как свидетельствуют последующие работы Фрейда, выбранное им название книги не только весьма точно отражало замыслы основателя психоанализа, но и прекрасно выражало существо его различных психоаналитических концепций, нацеленных, с одной стороны, на объяснение механизмов функционирования психики и возникновение внутриличностных конфликтов, ведущих к расщеплению личности и развитию неврозов, а с другой стороны, на толкования сновидений, обмолвок, описок, каламбуров, анекдотов, а также произвольных мыслей пациентов, высказанных ими вслух в процессе терапевтического лечения. При-

чем вторая сторона психоаналитической методики исследования или иных явлений превалировала над первой. Так что Фрейд отнюдь не случайно назвал свою первую значительную публикацию «Толкование сновидений», в которой, кстати сказать, он ссылается на Шлейермахера, возродившего интерес к герменевтике. Как отмечают сами западные исследователи фрейдизма, толкование «является краеугольным камнем психоанализа» (Pasotti, 1974, p. 12), а интерпретации «занимают центральное место в фрейдовской психологии» (Rieff, 1979, p. 143).

Фактически, во всех работах Фрейда от клинического описания симптомов психоневрозов до интерпретации художественных произведений и истории возникновения человеческой цивилизации на передний план выступает, как правило, проблематика понимания. В клиническом отношении фрейдовская методика понимания превращается в психоаналитическую инструментальную дисциплину, включающую в себя набор правил интерпретации психических феноменов и разработанную символику бессознательного, с помощью которой вскрываются сексуальные желание человека. В теоретическом плане психосексуальная герменевтика становится обобщенным инструментом понимания, приемлемым на все случаи жизни: этим инструментом Фрейд пользуется как при толковании сновидений и расшифровке языка бессознательного, так и при стремлении проникнуть в тайну художественных произведений, поэтического творчества и в глубины исторического прошлого.

Так, основатель психоанализа специально задался дать свое психоаналитическое понимание существа религии, истории возникновения тотемизма и различного рода запретов. Исходя из представлений об эдиповом комплексе, он дает такое толкование развитие первобытного общества, согласно которому вся последующая история становления человеческой культуры проходила под знаком некогда совершенного преступления – убийства сыновьями своего отца в первобытной орде. С этого «великого события», постоянно напоминающего человеку о преступлении его предков, началась, согласно Фрейду, человеческая культура: возникновение общества обусловлено соучастием в совместно совершенном преступлении, формирование религии – сознанием вины за совершенное деяние, становление нравственности – потребностями этого общества, стремящегося загладить осознаваемую вину.

Такое психоаналитическое толкование истории никак не назовешь научным объяснением. Не случайно оно вызвало негативную реакцию со стороны многих западных ученых и философов, которым отнюдь не импонировала произвольная интерпретация исторических событий. Как подчеркнул, например, Л. Витгенштейн, экскурсы Фрейда в историю не имеют под собой научной основы, а его интерпретация бессознательной символики абсурдна. Основатель психоанализа претендовал на роль ученого, объясняющего те или иные явления, в том числе и исторического порядка. Однако, отмечает Л. Витгенштейн, рассуждения Фрейда об истории, религии и мифах – это не более чем спекуляция. «От не дал научного объяснения древнего мира. То, что он сделал, так это выдвинул новый миф» (Wittgenstein, 1980, p. 10). Касаясь этого вопроса, Ф. Риф, в свою очередь, считает, что «фрейдовский „научный миф“ остается, скорее, мифом, чем наукой» (Rieff, 1979, p. 198). Как от-

мечал в свое время Р. Коллингвуд, работы Фрейда «имеют очень высокую научную ценность, когда касаются проблем психотерапии, и не заслуживают даже презрения, когда обращаются к проблемам этики, политики, религии или социальной структуры» (Коллингвуд, 1980, с. 376).

И тем не менее, психоаналитическое истолкование истории находит поддержку у тех западных теоретиков, которые полагают, что, несмотря на некоторые ошибочные суждения Фрейда о религии, тотемизме и первобытной орде, сам принцип расшифровки бессознательного в историческом плане приемлем для исследования исторических источников и интерпретации соответствующих текстов. Некоторые из них, включая французского историка и психолога А. Безансона, ратуют за создание «исторического психоанализа», основанного на применении фрейдовской концепции бессознательного к историческому процессу. Этот «исторический психоанализ» позволяет, по их мнению, не только глубже проникнуть в существо исторических фактов, отделенных от современников толщей веков, но и оживить саму историю, максимально приблизив ее к исследователю, интерпретатору, расшифровывающему «знаки» и «следы» прошлого. Речь идет, собственно говоря, о герменевтическом истолковании истории, «прочтении» ее смысла, когда интерпретатор посредством истолкования бессознательных мотивов, лежащих в основе исторических событий, доносит до современников живой «голос» истории.

Аналогичная картина наблюдается и в психоаналитическом толковании литературных произведений и художественного творчества. В частности, истоки поэтического творчества усматриваются Фрейдом в фантазии, при помощи которых сыновья, отказавшиеся от своих намерений стать заместителями отца в реальной жизни, ставят себя на его место в воображении, пытаясь таким образом удовлетворить свои бессознательные влечения. Тот, у которого особенно сильно было развито воображение, стал первым поэтом, сумевшим свои бессознательные влечения облечь в мифическую форму, благодаря которой они перестали быть асоциальными и превратились в средство самоудовлетворения как в воображении самого поэта, так и в фантастических картинах других людей, внимающих его поэтическому голосу. Сила поэтического воображения, способная захватить и увлечь за собой массы в фантастический, воображаемый мир, приобретает, согласно Фрейду, большое значение потому, что в основе ее лежит всеобщее чувство аффективной привязанности к первобытному отцу.

С психоаналитической точки зрения, Фрейд разбирает ряд художественных произведений В. Шекспира, И. Ибсена, Ф. Достоевского. Так, под углом зрения детско-родительских отношений он анализирует шекспировского «Макбета», следующим образом обосновывая психологическую подоплеку убийства Дункана, приведшего Макбета на трон. Совершенное преступление вызывает в душе короля Макбета и леди Макбет, подстрекавшей мужа на убийство, угрызения совести, которые и обуславливают их последующее поведение. После преступления у леди Макбет появляется раскаяние, а у короля – чувство упорства. Эти две возможные реакции на преступление, исходящие от одной личности, душа которой как бы разделена на две половинки,

находящиеся в разладе друг с другом. В понимании Фрейда Шекспир специально разделил один человеческий характер на два лица, чтобы тем самым подчеркнуть противоречивость человеческих чувств. Шекспировские герои действительно обнаруживают двойственность своих чувств и переживаний. Но во фрейдовской интерпретации за этим стоят детско-родительские отношения: раскаяние леди Макбет рассматривается Фрейдом как реакция на бездетность, которая будто бы укрепила ее мысль в бессилии перед законами природы и одновременно напомнила о вине, отнявшей у нее то, что могло бы быть плодом преступления.

Психоаналитические взгляды на сущность художественного творчества и соответствующая им интерпретация литературных произведений вызвали внутренний протест и критические возражения у реалистически настроенной западной интеллигенции. Многим интеллигентам претила не только та сексуальная подоплека, которую основатель психоанализа всегда пытался отыскать в творчестве писателя или поэта, но и та тенденция исследования художественного творчества, согласно которой исключительна роль в этом процессе отводилась бессознательным влечениям человека, а сознательные мотивы учитывались лишь в незначительной степени. С этих позиций психоаналитическое толкование литературы было подвергнуто справедливой критике.

Вместе с тем психоаналитический подход к литературе встретил одобрение у части западных теоретиков, акцентирующих внимание главным образом на бессознательных и подсознательных мотивах, лежащих в основе авторских замыслов. С легкой руки Фрейда некоторые западные исследователи, разделяющие психоаналитические установки, обратились, например, к рассмотрению шекспировской трагедии «Гамлет». В свое время Фрейд назвал шекспировского героя «всемирно известным невротиком» (Фрейд, 1923, с. 21) и попытался раскрыть внутренний мир Гамлета под углом зрения эдипова комплекса и специфических особенностей его болезненной психики. Такой психоаналитический взгляд на «Гамлета» получил признание у некоторых западных литературоведов, полагающих, что эдипов комплекс Гамлета был именно тем источников, их которого Фрейд почерпнул саму идею этого комплекса, независимо от того, осознавал он это или нет (Eissler, 1971, p. 470).

Как бы нам ни было, но психоаналитическая методика проникновения в скрытые пласты бессознательного и соответствующая ей концепция понимания толкования, интерпретации рассматривается рядом западных авторов в качестве герменевтического освоения материала далекого прошлого, а классический психоанализ – как герменевтика, имеющая дело со специфическим толкованием самых разнообразных явлений жизни, будь то сновидения или литературные произведения. При этом фрейдовское толкование сновидений, например, воспринимается как образец подлинного герменевтического понимания изучаемых феноменов. Так, Ф. Риф считает, что психоаналитическое толкование сновидений, будучи отправной точкой развития психоаналитической герменевтики как таковой, является «первым и наиболее плодотворным открытием Фрейда» (Rieff, 1979, p. 105).

Западные исследователи по-разному трактуют существо психоаналитической герменевтики. Остановлюсь подробно на освещении процедур психоаналитической интерпретации. Ф. Риф, например, отмечает, что они не столь уж уникальны, ибо психоанализ по сути дела пародирует традиционную религиозную герменевтику. Если в библейских толкованиях выявляется различие между канонизированным текстом и этическим смыслом, то метод психоаналитической интерпретации также включает в себя установку на прояснение различий между внешним обрамлением и внутренним значением того или иного явления. Но этим, по мнению Ф. Рифа, и ограничивается аналогия между религиозной экзегетикой и светской психоаналитической интерпретацией, поскольку противоположность явного библейского текста и скрытого этического содержания, проявляющегося в процессе религиозного толкования, радикально пересматривается Фрейдом. Так, за религиозным текстом, как правило, скрыто нечто «высшее» – этический долг, божественный смысл, в то время как за болезненными симптомами или нормальными психическими процессами стоит, согласно Фрейду, «низшее» – бессознательные инстинкты, сексуальные желания. И все же, как считает Ф. Риф, психоаналитическая интерпретация отнюдь не противоположна религиозной герменевтике. Поясняя свою мысль, он соглашается с позицией неофрейдиста Э. Фромма, в соответствии с которой в сновидениях, например, находят свое отражение как «низшие», так и «высшие» помыслы человека и, следовательно, психоаналитическая герменевтика смыкается с религиозной. В этом смысле, подчеркивает Ф. Риф, «неофрейдисты правильно исправляют Фрейда» (там же, с. 110).

Конечно, можно проводить аналогию между религиозным и психоаналитическим толкованием, как это делает Ф. Риф. В принципе, с методологической точки зрения, любой вид толкования так или иначе соотносится с психоаналитической интерпретацией. Другое дело, что библейская экзегетика – это канонизированное толкование религиозных текстов, в то время как психоаналитическая герменевтика имеет дело с толкованием психических феноменов и человеческой культуры. Сопоставление их в этом плане вряд ли может быть плодотворным. Ф. Риф прав лишь в том, что за любой интерпретацией, включая психоаналитическую, всегда стоит ориентация на выявление скрытого смысла, независимо от того, усматривается ли в нем «высшее» или «низшее» появление человеческого духа. Психоанализ как раз и нацелен на раскрытие смысловых связей и значений, обнаружение которых предполагает проникновение в глубины психики и расшифровку языка бессознательного. «Толковать, – замечает З. Фрейд, – значит найти скрытый смысл» (Фрейд, 1923, с. 89). Раскрытие смысла «бегства в болезнь» и сновидений, различного рода описок и оговорок, творческой деятельности и исторического процесса составляет основу задачу психоаналитической герменевтики.

Психоаналитическое толкование имеет дело с символикой бессознательного. Именно данная символика становится объектом самого пристального изучения у Фрейда. Можно сказать, что герменевтическое понимание в психоанализе – это понимание, основанное на символической интерпретации.

Правда, Фрейд не проводит каких-либо четких различий между символами и знаками, в результате чего не всегда ясно, что скрывается за психоаналитическим употреблением термина «символ». Ведь в психоаналитическом понимании, протекание психических процессов символа является по существу не чем иным, как знаками, неизменно имеющими одно и то же толкование. Не случайно Фрейд рассматривает, например, симптомы болезни «как знаки воспоминаний» (Фрейд, 1980, с. 154). И хотя сам основатель психоанализа настаивает на символической интерпретации, тем не менее психоаналитическое толкование нередко оказывается семиотическим.

Последователи Фрейда подчас обращали внимание на эту странность психоаналитического понимания символов, когда фактически наблюдалось отождествление символического и семиотического. К.-Г. Юнг одним из первых подверг критике фрейдовский подход к осмыслению символики бессознательного в ее сексуальном подтексте. Его критика сводилась к тому, что, оперируя сексуальными символами, Фрейд по сути дела рассматривает знаки, симптомы психических процессов, не касаясь подлинной символики. По мнению Юнга, фрейдовское понимание продуктов бессознательного осуществляется не с точки зрения их символического выражения, асемиотически, когда принимаются во внимание лишь знаки, симптомы какого-то процесса или болезненного проявления психики. То, что Фрейд называет символами, фактически выступает в качестве знаков элементарных процессов влечения. Более того, согласно Юнгу, семиотическая интерпретация становится бессмысленной, когда она игнорирует реальную природу символа и рассматривает его просто как знак. Поэтому, в отличие от Фрейда, он всячески стремится подчеркнуть именно символическую, а не семиотическую природу бессознательного, принимая во внимание значимость реального символа, а не знака (Jung, 1982, p. 46). По убеждению Юнга, символ всегда возникает из «архаических осадков» или отпечатков, уходящих своими корнями в историю человеческого рода.

Кстати сказать, если Фрейд не апеллирует к понятию герменевтики, говоря о психоанализе как искусстве толкования, то Юнг использует сам термин «герменевтика». В работе «Структура бессознательного» (1916) он пишет о необходимости толковать фантазии «герменевтически», т. е. как настоящие символы, считая, что герменевтическое толкование отвечает истинной ценности и смыслу символа как такового. Он исходит из того, что изучение фантазии при «герменевтическом методе лечения» приводит в теории к синтезу индивидуальных и коллективных структурных составляющих человеческой психики. Что касается сущности герменевтики, то она заключается, с точки зрения Юнга, в нанизывании на данную символом аналогию сперва субъективных аналогий, приходящих пациенту на ум в процессе психоаналитического сеанса, а затем объективных аналогий, которые аналитик черпает из сокровищницы приобретенных знаний. Не прибегая к термину «герменевтика», Фрейд фактически точно так же рассматривает существо психоаналитического толкования символики бессознательного независимо от того, понимаются ли под этим действительные символы или знаки, симптомы проявления различных психических процессов.

Проблема интерпретации символического языка привлекает многих современных западных теоретиков герменевтической ориентации. Некоторые из них специально рассматривают вопрос о природе символов в связи с психоаналитической трактовкой бессознательного, пытаясь, подобно Юнгу, переосмыслить герменевтическую природу символа как такового. В частности, западногерманский исследователь А. Лоренцер, ратующий за развитие «психоаналитической герменевтики», считает, что, в отличие от фрейдовского толкования бессознательной символики, необходимо по-новому рассматривать значение и смысл, присущие символам. Он выдвигает тезис о «биполярной структуре» формирования восприятия, согласно которому сохраняется различие между сознанием и бессознательным, но в то же время «психоаналитическая теория очищается от онтологизации бессознательного» (Lorenzer, 1976, p. 137).

Если в психоаналитическом учении Фрейда бессознательное является сферой, где происходит формирование символов, то, по убеждению А. Лоренцера, не бессознательное, а именно сознание представляет собой ту область человеческой психики, в рамках которой как раз и возникает символика. Это вовсе не означает, что А. Лоренцер не считает нужным учитывать бессознательные процессы. Напротив, как и Фрейд, он рассматривает бессознательное в качестве некоего центра организации психического. Однако, в отличие от основателя психоанализа, А. Лоренцер воспринимает бессознательное как «резервуар материальных побуждений», не имеющих отношение к реальному образованию символов. В его «психоаналитической герменевтике» бессознательное не обладает символической структурой. Исходя из этого, А. Лоренцер проводит различие между «символами» и «стереотипами». Первые он соотносит с сознательными представлениями, вторые – с бессознательными. Символика формируется в процессе социализации, стереотипы же являются как бы «десимволизированными представлениями». Так А. Лоренцер переформулирует фрейдовскую концепцию символики, одновременно пересматривая и психоаналитическое понятие «вытеснение». Если в классическом психоанализе «вытесненное бессознательное» приобретало символическую окраску, то в «психоаналитической герменевтике» А. Лоренцера процесс «вытеснения» описывается «как десимволизация» (там же, с. 150).

Проведение различий между символами и стереотипами в «психоаналитической герменевтике» А. Лоренцера – это одна из попыток переосмысления фрейдовского учения, предпринятая с целью уточнения специфики символической деятельности человека и дальнейшего развития герменевтических функций психоанализа. В рамках этого переосмысления не только вносятся уточнения в некоторые психоаналитические концепции Фрейда, но и намечается поворот в исследовании коммуникационной деятельности людей. Не случайно А. Лоренцер акцентирует внимание на процессе лингвистической коммуникации, полагая, что стереотипное поведение развертывается вне коммуникационных связей, в то время как символические представления функционируют на коммуникационном уровне.

Надо сказать, что идеи «психоаналитической герменевтики» А. Лоренцера находит свое отражение в «критической герменевтике» одного из вид-

ных представителей Франкфуртской школы – Ю. Хабермаса (Thompson, 1981, p. 81), в рамках которой важное внимание уделяется анализу так называемых «искаженных коммуникаций». Именно с этих позиций Хабермас выступает с критикой герменевтического учения Гадамера, считая, что, будучи критическим по своему духу, психоанализ может внести свою лепту в понимание интерпретационных процессов, связанных с коммуникативной деятельностью человека, и, следовательно, обнажить несостоятельность гадамеровских претензий на универсальность философской герменевтики. Причем вопросы о «естественной коммуникативной компетентности» и «искаженной коммуникации» являются одними из тех, вокруг которых в конце 60–начале 70-х годов развернулась бурная полемика между Хабермасов и Гадамером, полемика, вышедшая за национальные рамки философии и приобретшая международный характер в связи с обсуждением статуса, функций и задач философской герменевтики.

Интересно отметить, что, несмотря на различное понимание Хабермасом и Гадамером функций философской герменевтики, оба они исходят из того, что психоаналитическое учение Фрейда является не чем иным, как герменевтикой. Для Хабермаса психоанализ – это «глубинная герменевтика» (Habermas, 1972, p. 218). С точки зрения Гадамера, в психоанализе «герменевтическая рефлексия играет фундаментальную роль» (Gadamer, 1977, p. 41). При этом оба теоретика рассматривают бессознательные мотивы человеческой деятельности как те исходные составляющие процесса понимания, с которыми имеет дело любой психоаналитик. Правда, Хабермас апеллирует непосредственно к работам Фрейда, в то время как Гадамер отталкивается от идей французского психоаналитика Ж. Лакана. И если Хабермас уделяет значительное внимание разбору психоаналитических концепций, то Гадамер лишь изредка обращается классическому психоанализу. Причем гадамеровские размышления о психоанализе – это в основном ответная реакция на хабермасовское видение психоаналитического учения Фрейда. Вместе с тем оба теоретика, хотя и каждый по-своему, говорят об акте «герменевтической рефлексии», имеющей место в психоанализе.

Отталкиваясь от идей А. Лоренцера, исследовавшего коммуникационные связи между врачом и пациентом в психоаналитической ситуации с точки зрения трактовки психоанализа как «анализа языка», Хабермас обращает внимание на специфику психоаналитического понимания лингвистических структур. Эта специфика заключается в том, что, имея дело с лингвистическим материалом, почерпнутым из разговора с пациентом, психоаналитик выявляет двойной смысл речи путем «сценического понимания», соответственно с общей интерпретацией психоаналитической модели коммуникативной деятельности в раннем детстве, что является противоположностью как герменевтическому пониманию гадамеровского толка, так и обычному семантическому анализу. Дело в том, что «сценическое понимание» в психоаналитической ситуации оказывается всецело зависимым от предварительных теоретических конструкций, в рамках которых «коммуникативная компетенция» непосредственно соотносится с техническими правилами толкования, специально разработанными в психоанализе и позволяющими порой обманным

путем, благодаря постановке отвлекающих или провоцирующих вопросов, выявить у пациента именно то, что он скрывает и от врача, и от самого себя. Психоаналитик заранее имеет определенные представления об обыденной искаженной коммуникации, что, по мнению Хабермаса, находит свое отражение в психоаналитической теории. Задача психоанализа как раз и состоит в том, чтобы за «систематически искаженной коммуникацией», имеющей место в психоаналитической ситуации, выявить глубинные смысловые связи, открывающиеся за символической организацией коммуникативного процесса, и тем самым объяснить истоки деформации, произошедшие в психологической структуре личности. Реализация данной задачи осуществляется в психоанализе путем установления тесных связей между моделью человеческого общения в раннем детстве и языковой игрой взрослого человека, характеризующейся «систематически искаженной коммуникацией». Именно эти аспекты психоанализа представляют наибольший интерес для Хабермаса, считающего, что в методологическом отношении «неправильное» поведение означает «отклонение от модели языковой игры коммуникативной деятельности, в которой совпадают мотивы деятельности и лингвистически выраженные интенции» (Habermas, 1972, p. 226).

Имея дело с искаженной коммуникацией, психоаналитик стремится не только понять скрытый смысл, стоящий за речевым потоком, но и довести до сознания пациента непонятную ему символику бессознательного. Это воспринимается Хабермасом как «инструктаж» пациента, осуществляемый психоаналитиком с целью перевода символов в обычную коммуникативную сферу. Подобная процедура способствует восстановлению в памяти пациента генетически важных фаз истории развития индивида, которые ранее были вытеснены из его сознания. Тем самым, с точки зрения Хабермаса, у пациента начинает пробуждаться критическая рефлексия. Исходя из данного толкования психоаналитической ситуации с присущей ей искаженной коммуникацией, он выдвигает тезис, согласно которому психоаналитическое познание относится к категории саморефлексии. Данный тезис развивается Хабермасом в его работе «Познание и человеческие интересы» (1968), где особо подчеркивается, что подавление бессознательных влечений устраняется благодаря рефлексии, аналитическое знание является саморефлексивным, а саморефлексия детерминирована «эмансипационным интересом». Психоаналитическая герменевтика, следовательно, оказывается не чем иным, как процессом саморефлексии, способствующим освобождению человека от разрушающих его конфликтных ситуаций коммуникационного характера. «Таким образом, – приходит к выводу Хабермас, – в отличие от культурных наук, психоаналитическая герменевтика нацелена не на понимание символических структур вообще. Акт понимания, к которому она ведет, является, скорее всего, саморефлексией» (там же, с. 228)

Хабермасовская трактовка психоаналитической герменевтики как саморефлексии приводит к двум следствиям. С одной стороны, Хабермас склонен думать, что Фрейд не только не осознал существа критической рефлексии, внутренне присущей психоаналитику, но и фактически выразил свое «научное самонепонимание», когда он претендовал на рассмотрение психоанали-

за в качестве естественной науки, включающей в себя гипотезы причинного характера. Под этим углом зрения он критикует фрейдовские представления о причинных связях и тех двусмысленностях, которые возникают в результате комбинации герменевтического понимания с причинным объяснением. С другой стороны, Хабермас стремится перенести психоаналитическую ситуацию с его искаженной коммуникацией на общество в целом, в результате чего психоаналитическая модель лечения неврозом становится аналогом «критической теории», нацеленной на освобождение людей от «коллективного ослепления», обусловленного идеологией. Коммуникативные отношения между врачом и пациентом рассматриваются им как общезначимые, воспроизводимые на социальном уровне. Для Хабермаса как патология индивидуального сознания, так и патология социальных институтов, в равной степени связанные с «медиумом языка» и коммуникативной деятельностью, «принимают форму структурной деформации коммуникации» (там же, с. 288). В обоих случаях саморефлексия трактуется им как индивидуальная и социальная терапия, в основе которой лежит «эмансипационный интерес», являющийся критическим и противостоящим «инструментальному интересу», всецело подчиненному логике превалирующего образа жизни в современном индустриальном обществе. Так, собственно говоря, в философии Хабермаса происходит встреча психоанализа и «критической теории», разрабатываемой им применительно к протеканию социальных и идеологических процессов в обществе.

Хабермас подверг резкой критике Гадамера за абсолютизацию им культурной традиции. Тот, в свою очередь, не менее резко выступил против хабермасовской аналогии, ставящей знак равенства между врачом и революционером, пациентом и «больным обществом». Если деятельность психоаналитика связана с саморефлексией, детерминированной «эмансипационным интересом», то к чему это может привести, спрашивает Гадамер, когда та же самая рефлексия будет использована в ситуации, где психоаналитик выступает не в роли врача, а в качестве партнера в той игре, которая ведется в существующем обществе? Критически относясь к хабермасовской абсолютизации роли саморефлексии в «больном обществе», он считает, что «эмансипационная рефлексия», присущая психоанализу, является частным случаем, а не общей функцией сознания, формирующегося в определенном социальном контексте. Гадамер не разделяет хабермасовской аналогии между психоаналитиком и «критической теорией общества», рассматривая ее как необоснованную и неизбежно порождающую проблемы нравственного порядка, которые не находят своего решения у Хабермаса. Расценивая его позицию, искусственно создающую пропасть между традицией и рефлексией, как «чистый романтизм», он приходит к заключению, что хабермасовский образ «эмансипационной рефлексии» в социальных науках является не чем иным, как «анархической утопией», т. е. образом, который «герменевтические отражает фальшивое сознание» (Gadamer, 1977, p. 42).

Нет необходимости вникать в существо спора между Гадамером и Хабермасом. Этот вопрос требует специального исследования, выходящего за рамки данной статьи. Следует лишь иметь в виду, что расхождения между Гада-

мером и Хабермасом обусловлены их собственным видением целей и задач герменевтики: первый апеллирует к «универсальной герменевтической рефлексии», в то время как второй – к психоаналитической герменевтике с ее саморефлексией как основой «критической теории общества».

Среди тех западных исследователей, кто рассматривает психоанализ в качестве герменевтики, особое место занимает французский философ П. Рикёр, предпринявший попытку создания психоаналитического учения Фрейда с феноменологией Гегеля с целью создания своей собственной философской системы взглядов, получившей название «герменевтической феноменологии» или «феноменологической герменевтики». В центре ее покоится концепция интерпретации, которая, по собственному выражению Рикёра, выступает в роли «связующего звена между феноменологией и психоанализом» (Ricoeur, 1977, p. 31).

В общем плане рикёровская концепция интерпретации включает в себя два тесно связанных между собой аспекта. С одной стороны, французский философ стремится дать адекватную, с его точки зрения, интерпретацию психоаналитического учения, исходя из сформулированного им исходного положения, согласно которому необходимо рассматривать работы Фрейда «как монумент нашей культуры, как текст, в котором наша культура выражается и понимается» (Ricoeur, 1970, p. xi). С другой стороны, он предпринимает попытку раскрыть суть интерпретации как таковой, с герментевтически-феноменологической позиций осмыслить процедуры толкования и операции понимания, включенные в контекст отношений между интерпретируемым текстом и самим интерпретатором. В первом случае Рикёр имеет дело с собственным видением психоаналитического учения Фрейда, с личным герменевтическим прочтением фрейдовских работ: «чтение Фрейда – это работа историка философии» (Ricoeur, 1969, p. 160), «Фрейд может быть прочитан точно так же, как наши коллеги и учителя читают Платона, Декарта и Канта» (там же, с. 162). Во втором случае речь идет о методологии и технике «прочтения» текстов вообще, выступающих в роли модели герменевтического понимания, о глобальной герменевтике, нацеленной на разработку правил, требуемых для «интерпретации написанных документов нашей культуры» (Ricoeur, 1981, p. 197). Эти два среза исследования составляют основные направления теоретического осмысления, в рамках которых развертывается рикёровская «феноменологическая герменевтика».

Обращение Рикёра к психоаналитическому учению Фрейда было связано с разработкой его «философии воли». Первоначально его интересовали лишь фрейдовские идеи, позволяющие лучше понять смысл и значение феномена воли. Только позднее работы Фрейда стали рассматриваться Рикёром как определенный пласт культуры, требующий адекватного толкования. Осмысление психоаналитических идей невольно подвело французского философа к проблеме символической деятельности человека. Отталкиваясь от этой проблематики, связанной с фрейдовской трактовкой символики бессознательного, Рикёр как раз и вышел на уровень герменевтического понимания исследуемых им явлений. Его собственное прочтение работ Фрейда стало осуществляться именно под этим углом зрения, в результате чего ин-

терпретация психоаналитических концепций переросла из частного случая толкования психоанализа в общую герменевтику, соотнесенную с прочтением и пониманием любого текста независимо от того, подразумевается ли под ним печатное произведение, фрагмент истории или человеческая культура как таковая.

В работе, специально посвященной осмыслению психоаналитического учения Фрейда, Рикёр приходит к выводу, что «психоанализ – это интерпретации от начала до конца» (Ricoeur, 1970, p. 66). Даже ранние размышления Фрейда об основаниях научной психологии воспринимаются французским философом как герменевтические. Во всяком случае, он полагает, что во фрейдовском «Проекте» (1895) уже присутствует герменевтика, хотя она и сочетается с «энергетикой», т. е. теми ранними идеями Фрейда, в которых находят отражение механистические, естественнонаучные представления о человеческой психике. Стремясь раскрыть смысл психоаналитической интерпретации и обсуждая фрейдовское понимание бессознательной символики, Рикёр проводит параллели между символизмом и герменевтикой, рассматривая одно через призму другого. В этой связи Фрейд относится им к числу тех теоретиков, кто развивал идеи «редуктивной герменевтики». Для Рикёра фрейдизм – это «редуктивная интерпретация», а психоанализ – «интерпретация культуры» (там же, с. xii). И хотя в последующих работах французский философ пересмотрел свои первоначальные представления о герменевтике в целом, его трактовка психоанализа как интерпретации, герменевтики культуры не только сохраняется, но и развивается дальше. Так, заново перечитывая фрейдовские тексты о культуре, Рикёр стремится показать, что реальные интенции психоанализа проявляются именно тогда, когда психоанализ выходит за рамки терапевтического отношения между аналитиком и пациентом, поднимаясь на уровень «герменевтики культура». При этом он неизменно подчеркивает, что «психоанализ принимает участие в современном культурном движения, функционируя как герменевтика культуры» (Ricoeur, 1979, p. 301).

Рассматривая психоаналитические идеи, Рикёр проводит параллели между тремя наиболее значимыми, с его точки зрения, интерпретациями человека и культуры, которые были осуществлены Ницше, Марксом и Фрейдом. Выявляя сходства и различия между данными интерпретациями, он считает, что плодотворные идеи Ницше, Маркса и Фрейда еще не получили должной оценки, а их интерпретационная методика не стала объектом детального осмысления, в результате чего до сих пор остается непреодоленным разрыв между их собственными интерпретациями и современным толкованием человека и культура. По убеждению Рикёра, в настоящее время не существует какой-то единой интерпретации, нет такой философской антропологии, которая была бы способна «к интеграции нашего герменевтического сознания о Ницше, Марксе и Фрейде в единое целое» (там же, с. 331). Что касается психоаналитических идей Фрейда, то они, как подчеркивает французский философ, во многом еще не поняты современниками или просто неправильно перетолкованы ими. В частности, он не разделяет убеждения, согласно которому Фрейд создал «новую этику». Для Рикёра основатель психоанализа лишь

изменил сознание тех, кто не мог найти ответа на многие этические вопросы. «Он изменил сознание посредством изменения нашего знания и благодаря тому, что дал ключ к пониманию некоторых его заблуждений» (там же, с. 335).

В аналогичном духе Рикёр заново пересматривает ряд психоаналитических идей и современные представления о них. Разумеется, рикёровская интерпретация психоаналитического учения Фрейда может быть расценена как еще одна попытка «нового» прочтения Фрейда со всеми вытекающими отсюда последствиями. Позитивный момент этого «нового» прочтения Фрейда заключается в том, что осмысление психоаналитических идей осуществляется с философских позиций, что представляет довольно редкое явление в западной исследовательской литературе. Вместе с тем рассмотрение психоаналитического учения исключительно через призму герменевтической интерпретации его и трактовка психоанализа как «герменевтики культуры» не могло не наложить отпечаток на подобное прочтение Фрейда. Это сказывается хотя бы уже в том, что буквально все психоаналитические концепции, включая даже те, которые были сформулированы Фрейдом в его «Проекте», так или иначе воспринимаются как имеющие герменевтическую интенцию, что является, по меньшей мере, односторонним видением психоанализа. И дело не столько в том, что психоанализ отождествляется Рикёром с «герменевтикой культуры». Осмысление феномена культуры занимает важное место в психоаналитическом учении Фрейда. Дело в том, что это лишь один из аспектов психоаналитического учения, абсолютизация которого может привести и, как правило, приводит к неадекватной интерпретации психоаналитических идей, характеризующихся многозначностью и разноплановостью. Рикёр исследует только один пласт психоаналитического учения Фрейда. Осмысление его под углом зрения герменевтического понимания как раз и приводит французского философа к концептуальным построениям, положенным в основу его «феноменологической герменевтики».

Если в процессе изучения психоаналитических идей Рикёр пришел к герменевтике благодаря рассмотрению фрейдовских представлений о символике бессознательного, то в дальнейшем он стал соотносить герменевтику с более общей проблемой письменного языка и текста. В работе, посвященной исследованию символизма зла как культурного феномена, он еще рассматривает символы в герменевтической перспективе, полагая, что «герменевтика участвует в оживлении философии через контакт с символами» (Ricoeur, 1969, p. 353). Однако уже в этой работе французский философ различает два вида интерпретации – символическую и аллегорическую, пытаясь обосновать тезис о том, что символы предшествуют герменевтике, в то время как аллегории являются герменевтическими по своей сути. В последующих исследованиях Рикёр вводит герменевтическое измерение в структуру рефлексивного мышления и рассматривает герменевтику в плане признания объективного значения текста, отличающегося от субъективных интенций его автора. Объектом исследования становится не субъективность автора, а связь между дискурсией текста и дискурсией интерпретации. При таком повороте исследовательского среза «герменевтика становится философией интерпретации» (Ricoeur, 1981, p. 114), ибо, по выражению Рикёра, «глав-

ная проблема герменевтики – это проблема интерпретации» (The Philosophy of Paul Ricoeur, 1978, p. 134).

Итак, переход от частной герменевтике, связанной с толкование конкретных работ, к общей герменевтике, предполагающей глубинное проникновение в механизмы понимания текста как такового, завершается у Рикёра обращением к анализу интерпретационного процесса с присущими ему герменевтическими функциями. Французский философ стремится раскрыть функции общей герменевтики, считая, что они заключаются в возможности ответа на вопрос «Что есть текст?». Иными словами, рикёровское рассмотрение общей герменевтики сопровождается выявлением отношений между устной и письменной речью, текстуальным содержанием и его интерпретацией, пониманием и объяснением в процессе прочтения текста, структурным анализом текста и экзистенциальным усвоением его содержательных импликаций. Таковы непосредственные проблемы герменевтики, как они видятся теперь Рикёру.

Рассматривая эти проблемы герменевтики, французский философ обращается к анализу процесса использования языка, акцентируя внимание на сущностных характеристиках устной и письменной речи, тех рассуждениях, которые образуют остов разговорной и письменно зафиксированной коммуникации. Используя выражение Т. Куна, он говорит о «парадигме текста», порожденной спецификой письменного языка, проявляющейся в особой соотнесенности с миром, когда текстуальное содержание и внутренние интенции автора могут заметно расходиться между собой, порождая впоследствии «конфликт интерпретаций». В рамках этой «парадигмы текста» его смысл остается скрытым, требующим своего выявления, что, по мнению Рикёра, является важной задачей каждого интерпретатора, стремящегося понять подлинное содержание читаемого им текста.

Отметим, что в этом отношении рикёровская ориентация на раскрытие смысла текста фактически представляет собой логическое продолжение развития психоаналитических идей, согласно которым толкования есть не что иное, как выявление смысла исследуемых явлений и процессов. Однако содержательная интерпретация смысла у Рикёра заметно отличается от его фрейдовской трактовки. Если раскрытие смысла символического появления бессознательного соотносится у основателя психоанализа с эротическими влечениями человека, то для понимания подлинного смысла текста Рикёр обращается к хайдеггеровским представлениям о бытии человека в мире. Он разделяет хайдеггеровские идеи, согласно которым понимание, прежде всего, соотносится не с другой личностью, выраженной в дискурсии, а с проектом, с новым бытием-в-мире, и только в письменном тексте происходит освобождение как от самого автора, так и от ограниченной диалоговой ситуации, когда обнаруживается подлинная цель дискурсии как проекта мира. Отталкиваясь от идей Хайдеггера, Рикёр рассматривает смысл текста как отправную точку для формирования нового воззрения на мир, ибо, как считает он, «мир – это ансамбль соотнесений, открываемых текстом», а прояснение «духовности дискурса» осуществляется посредством именно письменного языка, который освобождает человека о различного рода огра-

ничений «посредством раскрытие мира для нас, т. е. новых измерений нашего бытия-в-мире» (Ricoeur, 1979, p. 71).

Обращение Рикёра к хайдеггеровским идеям – отнюдь не единичный эпизод в его философских размышлениях над целями и задачами герменевтики. Теоретические постулаты Хайдеггера о бытии человека в мире и процедуре понимания так или иначе вписываются в контекст его рассуждений об интерпретации и смысле текста. Поэтому отнюдь не случайны призывы Рикёра «повернуться больше к герменевтике Я существую, чем к герменевтике я мыслю» (Ricoeur, 1981, p. 193). Однако было бы неверным полагать, что французский философ отказывается от психоаналитических представлений в пользу экзистенциальных концептов. В его «феноменологической герменевтике» наблюдается использование и переплетение самых разнообразных идей, препарированных через призму герменевтического осмысления методологии понимания текста. Так, когда он заявляет, что герменевтика нацелена на то, чтобы «понять автора лучше, чем он может понять сам себя» (Ricoeur, 1979, p. 98), то здесь Рикёр буквально дословно повторяет ту же самую мысль, которая была высказана Дильтеем в 1900 г. в его работе «Возрождение герменевтики».

Заимствование некоторых идей Дильтея не означает, что Рикёр всецело разделяет дильтеевскую герменевтическую позицию. Как и Гадамер, он выступает против субъективизма, говоря об объективных основаниях текста и процессе интерпретации. Имеется еще одно существенное различие между дильтеевской герменевтической позицией и «феноменологичекой герменевтикой» Рикёра. Если Дильтей стремился отделить друг от друга «понимающие» и «объясняющие» методы исследования, полагая, что, в отличие о естественных наук, апеллирующих к объяснению, гуманистические науки ориентируются всецело на понимание, то Рикёр предпринимает попытку не просто связать в единое целое понимающие и объясняющие функции интерпретационного процесса, но и раскрыть диалектику отношений между ними. По мнению французского философа, «парадигма текста» обусловливает «парадигму чтения», из которой проистекает «диалектика чтения», связанная с движением интерпретационной мысли сперва от понимания к объяснению, а затем от объяснения к пониманию. В основе этой диалектики лежат взаимоотношения между объективностью текста и субъективностью интенций ее автора. Осмысливая специфические особенности текста, Рикёр подходит к проблеме «герменевтического круга» в его традиционном истолковании, т. е. как соотношения частей и целого. Для него текст – это некая целостность, тотальность. Реконструкция текста как целого имеет круговое движение, когда исследователь движется от гипотетических представлений о целом к составляющим его частям, а затем к реконструированию из этих частей некоего целого. Рикёр признает значимость традиционного понимания «герменевтического круга». Однако, как и Гадамер, он стремится по-своему переосмыслить существо этого круга.

Рикёр исходит из того, что движение от понимания к объяснению сопровождается выдвижением различного рода гипотез, связанных с выявлением смысла текста и их обоснованием. «Герменевтический круг» на данной сте-

пени интерпретационного процесса как раз и связан с диалектикой выбора и обоснования гипотез и представлений, носящих вероятностный характер. Что касается обоснования гипотез и предположений, то в этом вопросе Рикёр обращается к принципу фальсификации, выдвинутому К. Поппером. «Роль фальсификации, – замечает он, – осуществляется здесь благодаря конфликту между конкурирующими интерпретациями. Интерпретация должна быть не только вероятной, но и более вероятной, чем другая» (Ricoeur, 1979, p. 91).

Как отмечает Рикёр, в процессе интерпретации наблюдается не только диалектика между движением от понимания к объяснению, но и диалектика обратного хода – между движением от объяснения к пониманию. «Новый образ» диалектики проистекает из природы функциональной соотнесенности текста с миром, когда возможны два противоположных отношения, а именно: рассмотрение текста вне ее связи с миром или, напротив, создание новой связи с ним. Эти две возможности в равной степени порождаются самим актом чтения, создавая тем самым «диалектическое взаимодействие». Рикёр считает, что первый способ прочтения текста осуществляется в различных структуралистских школах, связанных с литературной критикой. В этом случае структурный анализ выступает в качестве необходимой ступени «между наивной и критической интерпретацией, между поверхностной и глубинной интерпретацией», позволяя рассматривать объяснение и понимание на различных концах «универсальной герменевтической дуги» (там же, с.97). Однако, полагает Рикёр, «глубинная семантика» текста – это вовсе не то, что собирается сказать автор, а то, о чем сам текст. Иными словами, «глубинная семантика» открывает соотнесенность его с миром. «Текст говорит о возможном мире и о возможном способе ориентации в нем» (там же, с. 98). Более того, с точки зрения Рикёра, текст способствует «созданию нового способа бытия» (Ricoeur, 1976, p. 88). Тем самым проясняется диалектический характер объяснением и пониманием на второй стадии интерпретационного процесса, ибо понимание опосредовано комплексом объяснительных процедур. Личностная включенность в процесс интерпретации не упраздняет «герменевтический круг», который остается «непреодолимой структурой познания». Вместе с тем Рикёр считает, что, благодаря личностной включенности в интерпретационный процесс, «герменевтический круг» не становится «порочным кругом». В конечном счете, делает вывод французский философ, «герменевтический круг» – это «корреляция между объяснением и пониманием, между пониманием и объяснением» (Ricoeur, 1979, p. 101). Так в «феноменологической герменевтике» рассматривается проблематика интерпретации текста и «герменевтического круга».

Рикёровская трактовка отношений между пониманием и объяснениям – это попытка преодолеть односторонности традиционной герменевтики дильтеевского толка. И надо сказать, что подобная попытка является шагом вперед, поскольку Рикёр предпринимает усилия по раскрытию диалектики между пониманием и объяснением в процессе познавательной деятельности человека. Другое дело, что это его собственное видение этой диалектики ограничено рамками текстологической интерпретации. Причем в «феноменологической герменевтике» явно обнаруживаются элементы экзистенциаль-

ного толкования бытия человека в мире. Обсуждаемая же Рикёром проблематика взаимоотношений между пониманием и объяснением уходит своими корнями в психоаналитическое учение Фрейда.

Стоит напомнить, что именно основатель психоанализа попытался объединить в единое целое понимание и объяснение психических процессов и мотивационной деятельности человека. Фрейдовский психоанализ в известной степени был попыткой синтезирования двух плоскостей исследования человеческой природы: рассмотрения природных элементов человеческого существа, раскрытие глубинных тайников, предопределяющих влечения человека, внутреннего мира, смысла человеческого поведения, и значения культурных, социальных образований для формирования психической жизни человека и его психологической реакции. Методы описания и объяснения органически переплетающиеся между собой в учении Фрейда, образуют своеобразную методику психоаналитического исследования человека и культуры, особый подход к анализу индивида.

При осмыслении психоаналитических идей Рикёр обратил внимание на эту специфическую черту психоанализа, хотя и охарактеризовал психоанализ как «герменевтику культуры». В своих работах он не только использует фрейдовские представления о необходимости совмещения двух подходов к исследованию человека, но и углубляет их, делая акцент на диалектике понимания и объяснения в интерпретационном процессе. Поскольку же под текстом Рикёр подразумевает как отдельные зафиксированные в письменном языке документы, так и культуру в целом, то общая герменевтика у него имеет дело и с прочтением текста, и с толкованием бытия человека в мире. Причем функция понимания и объяснения рассматриваются им как присущие самой человеческой природе. «Человек, – замечает Рикёр, – это именно бытие, которое принадлежит в одно и то же время к сфере казуальности и к мотивации и, таким образом, к сфере объяснения и понимания» (The Philosophy of Paul Ricoeur, 1978, p. 158).

Таковы основные тенденции в осмыслении взаимосвязей межу психоанализом и герменевтикой, имеющие место в современной западной литературе. Они свидетельствуют, с одной стороны, о наличии разнообразных подходов к толкованию психоаналитического учения Фрейда, а с другой стороны, о стремлении части западных исследователей не только представить психоанализ в качестве герменевтики, но и выдвинуть новые концепции, основанные на совмещении экзистенциальных, психоаналитических и герменевтических идей.

* * *

Рассмотрение основных идей философской и психоаналитической герменевтики позволяет, надеюсь, обнажить наиболее существенные точки соприкосновения между художественной литературой и психоанализом в современной западной культуре. В данной статье дан лишь набросок возможных проблем и тем, имеющих важное значение для литературоведения. Конкретный и обстоятельный анализ искусства толкования литературных текстов – особая задача, выходящая за рамки статьи. Хотелось только привлечь вни-

мание литературоведов к одной из распространенных тенденций в западной культуре. К той тенденции, в рамках которой психоанализ воспринимается как основа для понимания специфики художественного творчества и толкования литературных текстов. Думается, что дальнейшее критическое осмысление выделенной тенденции может стать предметом самостоятельного анализа. Во всяком случае, литераторы-профессионалы могут сказать здесь свое веское слово.

Литература

Коллингвуд Р. Идея истории. Автобиография. М., 1980.
Фрейд З. Лекции по введению в психоанализ. Т. I. М., 1923.
Фрейд З. Методика и техника психоанализа. М., 1923.
Фрейд З. О психоанализе. Пять лекций // Хрестоматия по истории психологии / Под ред. П. Я. Гальперина, А. Н. Ждан. М., 1980.
Bal M. Introduction // Poetics. 1984. V. 13. №4/5.
Eissler K. Discourse on Hamlet. A Psychoanalytic Inquiry. N. Y., 1971.
Diltey W. The Rise of Hermeneutics // Critical Sociology. Selected Reading / Ed. by. P. Connerton. Harmondsworth, 1976.
Gadamer H.-G. Philosophical Hermeneutics. Berkley etc., 1977.
Gadamer H.-G. The Historicity of Understanding as Hermeneutic Principle // Heidegger and Modern Philosophy. Crictical Essays / Ed. by. M. Murray. London: New Haven, 1978.
Gadamer H.-G. The Problem of Historical Consciousness // Interpretative Social Science. A Reader / Ed. by. P. Rabinow and W. Sullivan. Berkeley etc., 1979.
Gadamer H.-G. Truth and Method. N. Y., 1975.
Girard R. Narcissism: The Freudian Myth Demythified by Proust // Psychoanalysis, Creativity and Literature. A French-American Inquiry / Ed. by A. Roland. N. Y., 1978.
Foulker D. A Grammar of Dreams. N. Y., 1978.
Habermas J. Knowledge and Human Interests. London, 1972.
Heidegger M. Existence and Being. London, 1949.
Jung C.-G. On the Nature of the Psyche. London, 1982.
Lorenzer A. Symbols and Stereotypes // Critical Sociology. Selected Reading / Ed. by. P. Connerton. Harmondsworth, 1976.
Marcus St. Freud and Dora: Story, History, Case History // Freud. A Collection of Critical Essays / Ed. by. P. Meisel. Englewood Cliffs (N. J.), 1978.
Pasotti R. The Major Works of Sigmund Freud: A Critical Commentary. N. Y., 1974.
Ricoeur P. Hermeneutics and the Human Science. Essays on Language, Actoin and Interpretation. Cambrige, Paris, 1981.
Ricoeur P. Freud and Philosophy. An Essay of Interptetation. London: New Haven, 1970.
Ricoeur P. Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning Forth World. Texas, 1976.
Ricoeur P. Philosophy of Will and Action // Phenomenology of Will and Action / Ed. by. E. Straus, R. Griffith. Pittsburg (Pa.), 1967.

Ricoeur P. Psychoanalysis and the Movement of Contemporary Culture // Interpretative Social Science. A. Reader / Ed. by. P. Rabinow, W. Sullivan. Berkeley etc., 1979.

Ricoeur P. The Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics. Evanston, 1969.

Ricoeur P. The Model of Text: Meaningful Actoin Considered as a Text // Interpretative Social Science. A. Reader / Ed. by. P. Rabinow, W. Sullivan. Berkeley etc., 1979.

Ricoeur P. The Symbolism of Evil. Boston, 1969.

Rieff Ph. Freud: The Mind of The Moralist. Chicago–London, 1979.

Rogers R. Science, Psychoanalysis and the Interpretation of Literature // Poetics. 1984. V. 13. № 4/5.

The Philosophy of Paul Ricoeur. An Antology of His Work / Ed. by. Ch. Reagan, D. Steward. Boston, 1978.

Thompson J. Critical Hermeneutics. A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas. Cambridge etc., 1981.

Wittgenstein L. Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1930–1932: From the Notes of J. King and D. Lee. Oxford, 1980.

1985

ПИСЬМА ЗИГМУНДА ФРЕЙДА ВИЛЬГЕЛЬМУ ФЛИССУ

Недавно произошло знаменательное событие. Достоянием общественности стало полное собрание писем основателя психоанализа З. Фрейда (1856–1939) берлинскому врачу В. Флиссу (1858–1928). Переводчиком и издателем этих писем является директор архива З. Фрейда Джефри Мэссон, который в 1978 г. начал переговоры с дочерью основателя психоанализа А. Фрейд относительно возможности опубликования полной переписки ее отца с В. Флиссом, являвшимся на протяжении четырнадцати лет важной фигурой в его интеллектуальном развитии, способствующей выдвижению психоаналитических идей.

Данная переписка частично была опубликована в 1950 г. на немецком и английском языках, вызвав значительный интерес у историков науки и у всех тех, кто обращался к идейному наследию Фрейда. Однако в предшествующей публикации ряд писем Фрейда Флиссу отсутствовал, часть же переписки была воспроизведена в сокращенном виде.

Ознакомившись с неопубликованными письмами, Дж. Мэссон попытался убедить А. Фрейд в том, что данные материалы имеют непреходящее значение для истории становления психоанализа. Заручившись поддержкой со стороны видного психоаналитика К. Эйслера, состоявшего в тесной дружбе с А. Фрейд, Дж. Мэссон приступил к подготовке нового издания писем Фрейда к Флиссу, которое включило в себя, наряду с ранее опубликованными 168 письмами, 133 доселе никому не известных писем.

В предисловии к данному изданию Д. Мэссон замечает, что знакомство с полным собранием писем Флиссу может изменить представление о Фрейде как человеке, поскольку в них содержится информация личностного характера, которая была нивелирована в предшествующей публикации. Во введении подчеркивается, что публикуемые письма являются, вероятно, «наиболее важными документами в истории психоанализа», поскольку время переписки между Фрейдом и Флиссом представляет собой период рождения психоанализа (The Complete Letters, 1985, p. 1).

Переписка между двумя врачами началась, когда Фрейду был 31 год и он преподавал невропатологию в Венском университете. Флиссу было 29 лет, и он уже добился определенных успехов в Берлине как врач, специализирующийся в области «ухо, горло, нос». Весной 1877 г. Флисс приехал в Вену для повышения своей квалификации и, по совету известного в то время венского

врача Й. Блейера, посетил лекции Фрейда. Несколько лет спустя между ними завязалась переписка. В 1980 г. Фрейд и Флисс начали встречаться в Берлине и в Вене с целью обмена мнениями по научным вопросам, назвав свои частные встречи «конгрессами». Отношения между нами переросли в тесную дружбу: оба были евреями, врачами, увлекались научными исследованиями, выходящими за рамки официально признанных научных доктрин. Своеобразие их дружбы заключалось также в том, что она носила «любовный» характер. Не случайно Фрейд писал о «гомосексуальном компоненте этой дружбы», и каждый из них полагал, что всем индивидам присущи «элементы бисексуальности» (там же, p. 2).

В архивах Флисса, находящихся в Иерусалиме, имеются два неопубликованных письма его жены, которые она написала после смерти своего мужа. В этих письмах Ида Флисс просила Фрейда вернуть ей всю корреспонденцию мужа, так как после 1904 г. дружба между двумя врачами оборвалась и всякие отношения прекратились. Фрейд ответил на эти письма, сообщив, что после 1904 г. он уничтожил большую часть переписки, и попросив, в свою очередь, Иду вернуть ему письма и рукописные материалы, которые он посылал ее мужу на протяжении их семнадцатилетней переписки. Вдова Флисса оставила письма Фрейда себе, а позднее продала их одному из берлинских торговцев произведениями искусства с условием, чтобы данная корреспонденция ни прямо, ни косвенно не могла попасть в руки семьи Фрейда.

В 1937 г. греческая и датская принцесса Мария Бонапарт, в 20-х годах прошедшая личный анализ у Фрейда и впоследствии находящаяся в тесной дружбе с ним, выкупила эту корреспонденцию и сообщила об этом основателю психоанализа. Фрейд не хотел, чтобы его письма Флиссу, содержащие интимные материалы, попали в посторонние руки, и попросил Марию Бонапарт передать их ему за соответствующее вознаграждение, которое он постепенно выплатит ей. Однако, опасаясь за то, что основатель психоанализа уничтожит эти письма, подобно тому, как он это делал раньше со своими дневниками и черновиками работ, она отказала Фрейду в его просьбе, написав ему о том, что данная переписка с Флиссом не менее важна для истории, чем переписка Гёте с Эккерманом.

Мария Бонапарт поместила приобретенную ею корреспонденцию в банк Ротшильда в Вене. Однако после оккупации нацистами Австрии возникла опасность, что еврейский банк будет конфискован и корреспонденция Фрейда уничтожена. Бонапарт приехала в Вену и, будучи важной персоной, добилась разрешения на получение своих денежных вкладов. На глазах гестапо она взяла с собой корреспонденцию Фрейда и уехала в Париж. Позднее, используя дипломатические каналы, ей удалось переправить документы в Лондон. В конце 40-х годов Мария Бонапарт передала находящуюся у нее корреспонденцию Анне Фрейд, которая в 1980 г. подарила ее Библиотеке Конгресса, где документы остаются скрытыми от глаз общественности и предназначаются только для служебного пользования.

О жизни Фрейда написано, пожалуй, больше, чем о жизни какого-либо другого мыслителя потому, что, по словам Дж. Мэссона, он «изменил контуры нашего интеллектуального и эмоционального века, в котором мы живем

(там же, p. 12). Многие дискуссии касаются личностных аспектов основателя психоанализа. Публикация полного собрания писем Фрейда Флиссу будет способствовать, как считает Дж. Мэссон, дальнейшим исследованиям, посвященным жизни основателя психоанализа, поскольку ни в каких других документах Фрейд не писал так беспристрастно, прямо и откровенно о своих мыслях. Теперь, после того, как прошло почти сто лет с момента их написания, эти письма являются «одной из высших точек интеллектуального достижения и понимания нашего времени» (там же, p. 13).

Первое письмо Фрейда Флиссу написано 24 ноября 1887 г. В нем сообщается о том глубоком впечатлении, которое Флисс оказал на Фрейда. Одновременно описывается один из клинических случаев, приводятся некоторые замечания о характере неврозов, психозов и о различиях между органическими и неврастеническими заболеваниями. В последующих письмах личностно-интимная и профессионально-медицинская информация дополняют друг друга, позволяя судить, с одной стороны, о настроениях, личных привязанностях, симпатиях и антипатиях Фрейда как человека, а с другой стороны – об эволюции его взглядов на этиологию неврозов, о скрытой работе мысли, приводящей к выдвижению тех или иных теоретических положений, последующему их пересмотру и, наконец, формированию основ психоанализа.

Ряд писем дает представление о том, что в переходный период, когда Фрейд постепенно разочаровывался в общепризнанных медицинских теориях, касающихся происхождения и генезиса психических заболеваний, искал новые способы лечения неврозов и пытался подвести под них свои теоретические положения, он находился нередко в состоянии эйфории, вызванной к жизни употреблением возбуждающих средств, будь то кокаин или беспрестанное курени сигар, приводящих его в особое расположение духа. В частности, Фрейд пишет Флиссу о «кокаином эксперименте», «кокаинизации» и «потребности в некоторой дозе кокаина» (там же, p. 55, 106, 127, 132), сетует на то, что, имея дело с исследованием неврозов пациентов, он в то же время не может установить, страдает ли сам «от логической или ипохондрической депрессии» (там же, p. 67). Он сообщает неоднократно об упадке сил, мрачном настроении, одиночестве и истерии, подчеркивая то обстоятельство, что «главным пациентом», с которым приходится иметь дело, является он сам, а работа в области объяснения психических феноменов протекает в «странной манере», как будто бы во сне (там же, p. 152, 261, 318).

Именно в это время Фрейд выдвигает ряд гипотез о сексуальной этиологии неврозов, либидо, механизмах вытеснения эротических воспоминаний детства, эдипальных отношениях, принципе удовольствия, внутрипсихических конфликтах, сублимации, сновидениях, сексуальных фазах развития детей, эрогенных зонах, предсознательных и бессознательных процессах, т. е. постулирует такие теоретические положения, допущения и гипотезы, которые легли в основу его психоаналитического учения о человеке.

Таким образом, опубликованные материалы позволяют не только воссоздать идейный и психологический климат, в недрах которого зарождался психоанализ, но и обнажить личностно-индивидуальное состояние духа его творца, воспроизвести картину наркотического дурмана как стимулято-

ра сексуальных образов, оказавших влияние на мышление Фрейда в критический период его раздумий о природе невротических заболеваний и внутрипсихической деятельности человека.

В одном из писем, датированном 1896 г., Фрейд предлагает свое объяснение этиологии психоневрозов, различая четыре периода жизни индивида. До четырех лет ребенок находится на уровне предсознания, с четырех до восьми лет – инфантильный период, с восьми до четырнадцати лет – стадия дополовой зрелости, после четырнадцати лет – зрелость. Между восемью и десятью годами, а также между тринадцатью и семнадцатью наступают переходные периоды, на протяжении которых возможны различные случаи психического подавления. В человеческой психике, согласно Фрейду, возникает так называемая «прибавочная сексуальность», которая выступает в качестве препятствия, тормозящего развитие мышления. Индивидуальные неврозы имеют хронологическую последовательность и тесно связаны не только с «прибавочной сексуальностью», но и с подавлением, определенными механизмами защиты. Истерия, неврозы навязчивых состояний и паранойя зависят, по Фрейду, от сексуальных сцен и их вытеснения, имеющих место в различные возрастные периоды развития ребенка (там же, p. 187–188).

Как известно, в начале XX столетия Фрейд выдвинул психоаналитическую теорию сексуального развития детей, отличающуюся от ранее постулируемой им схемы. Однако опубликованные материалы свидетельствуют о том, что зачатки этой теории восходят к тому периоду, когда Фрейд находился на подступах к выдвижению психоаналитического учения о человеке.

Публикация ранее неизвестных писем убедительно показывает, что в процессе выдвижения психоаналитических гипотез и допущений Фрейд исходил не только из клинической практики, но и из тех теоретических положений, которые были сформулированы Флиссом. Так, например, во многих своих письмах он прибегал к различного рода рассуждениям, исходя из предложенной Флиссом концепции 23-дневных и 28-дневных циклов у мужчин и женщин. При этом он сообщал Флиссу интимные подробности, связанные с периодом беременности своей жены, полагая, что они будут интересны как факты, подтверждающие теоретические предположения берлинского коллеги. В частности, отмечая даты, касающиеся первых толчков плода в чреве матери, рождения дочери, начала и периодичности менструального цикла жены, Фрейд делает вывод, согласно которому первые толчки плода соответствуют пятому менструальному циклу, а рождение ребенка совпадает с определенной цикличностью, отмеченной Флиссом (там же, p. 175–176).

Аналогичную периодичность Фрейд попытался использовать при определении психосексуальных фаз развития индивида, полагая, что «28-дневная субстанция» проявляется в процессе беременности женщин и тесно связана со сроками рождения ребенка, в то время как «23-дневная субстанция» должна быть соотнесена с высшими стадиями развития человека, включающими такие составляющие, как стыд и мораль. Причем вторая субстанция порождает, по мнению Фрейда, у мужчин и женщин чувство удовольствия, в то время как первая субстанция служит источником неудовольствия (там же, p. 211).

В дальнейшем после разрыва с Флиссом Фрейд отказался от использования флиссовской схемы периодичности женского и мужского начала, хотя в таких работах, как «Толкование сновидений» (1900), и некоторых других наблюдается апелляция к психоаналитически толкуемым датам и факторам бисексуальности человека. В целом же, как свидетельствуют опубликованные письма, Фрейд находился под влиянием идей Флисса, касающихся цикличности и периодичности событий: он использует их при определении даты своей смерти, интервалов между заболеваемостью и выздоровлением своих детей и близких людей.

Как показывают датированные 1901 г. письма, Фрейд планировал написать работу «Человеческая бисексуальность». Основу этой работы должен был составить тезис, согласно которому вытеснение возможно только как «реакция между двумя сексуальными потоками» (там же, p. 448). Причем он предложил Флиссу стать соавтором, способным к компетентному рассмотрению анатомическо-биологических аспектов бисексуальности. Однако вскоре их дружба оборвалась, и, как свидетельствуют последующие публикации Фрейда, он не стал реализовывать свои первоначальные замыслы по всестороннему исследованию проблемы бисексуальности.

Обращает на себя внимание и то обстоятельство, что фрейдовские теоретические конструкции далеко не всегда подкреплялись клинической практикой. Так, после опубликования «Толкования сновидений» к Фрейду обратился доктор Г. Гомпетц, который на протяжении нескольких месяцев стал «объектом» проверки фрейдовского метода анализа сновидений. Эксперимент завершился неудачей, так как Фрейд не смог осуществить анализ сновидений Г. Гомпетца под углом зрения отстаиваемого им понимания сновидения как неосуществленного желания сексуального характера. Описывая этот случай, он сам сообщает Флиссу о своей неудаче (там же, p. 391). Тем не менее в дальнейшем Фрейд не только не отказался от своих психоаналитических концепций, но, напротив, стал интенсивно развивать их. При этом далеко не восторженная реакция со стороны ученых на книгу «Толкование сновидений», а Фрейд рассчитывал на немедленный триумф и глубоко переживал, когда в прессе появились критические замечания, объяснялась им самим тем, что он находится на пятнадцать – двадцать лет «впереди своего времени» (там же, p. 405).

Публикация полного собрания писем Фрейда Флиссу способствует проникновению в лабиринты и зигзаги фрейдовского мышления. Она дает наглядное представление об идейных и индивидуально-личностных истоках возникновения психоанализа, вносит дополнительные штрихи в понимание Фрейда как невролога-клинициста и как человека, наделенного определенными чертами характера, привычками, наклонностями.

Литература

The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887–1904 / Translated and edited by J. M. Masson. Cambridge (Mass.)–London, 1985.

1986

ЭТИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ З. ФРЕЙДА

Сегодня, когда мы уделяем самое пристальное внимание истории развития нашего общества, вскрываем негативные явления, возникшие в результате утраты чувства совестливости, обращаемся к покаянию с целью искоренения зла и торжества добра, важно осмыслить уроки прошлого, понять психологию деструктивности и безнравственности, изжить бессознательные страхи, являющиеся питательной почвой возникновения культа личности и безропотной покорности дутым авторитетам. В этом плане представляется целесообразным обращение к предшествующему опыту, имеющему непосредственное отношение к попыткам вдумчивого рассмотрения извечных этических проблем, ставших в настоящее время как никогда ранее актуальными. Обращение к этому опыту необходимо для того, чтобы избежать ошибок прошлого, тупиков и ловушек методологического, психологического и социального характера, встречающихся на пути возрождения совестливого, ответственного отношения человека к самому себе, другим людям, миру в целом.

Полагаю, что с точки зрения возможного переосмысления и использования интеллектуального наследия прошлого особое внимание заслуживают этические воззрения Зигмунда Фрейда (1856–1939).

Так уж сложилось исторически, что психоаналитическое учение Фрейда о человеке и культуре подверглось жесткой критике в нашей стране в конце 20–начале 30-х годов. Критике, вылившейся в идеологическое неприятие этого учения и впоследствии перечеркнувшее редкие попытки позитивного осмысления теоретического и эмпирического материала, содержащегося как в трудах Фрейда, так и в многочисленных исследованиях психоаналитиков, придерживающихся взглядов основателя психоанализа или вносящих коррективы и изменения в классический психоанализ.

Вероятно, нам всем еще предстоит скрупулезная работа по пересмотру философских приоритетов, касающихся интеллектуального наследия прошлого. В данном контексте я хочу сосредоточить свое внимание лишь на этических воззрениях Фрейда, которые представляются мне важными в плане исходной постановки актуальных вопросов, связанных с попытками постижения и раскрытия таких феноменов, как добро и зло, вина и раскаяние, совесть и страх. Актуальность подобного исследования вызвана тем, что в настоящее время аналогичные феномены не только вызывают теоретический

интерес у философов и психологов, но и их осмысление имеет практическое значение для решения проблем и противоречий нашего общества, определения стратегии жизни на уровне индивидуально-личностного существования и общечеловеческого бытия.

* * *

Начну с констатации того факта, что, обращаясь к исследованию внутрипсихических процессов и взаимоотношений между сознанием и бессознательным, Фрейд натолкнулся на ряд вопросов этического плана, связанных, в частности, с рассмотрением дилеммы «добр человек от природы или зол». Расшифровка символического языка бессознательного, толкование сновидений, обнаружение симптомов болезненного расщепления внутреннего мира личности – все это неизбежно приводило его к признанию того «дурного» начала в человеке, которое находило свое проявление в «аморальной» сексуальности. Так, в сновидениях Фрейд обнаружил антисоциальные, противоморальные желания человека, свидетельствующие о его «дурных» наклонностях. Эти желания находят свое самовыражение в символической форме, поскольку в сновидениях цензура сознания ослаблена, контроль человека над самим собой устранен, угрызения совести от фантазийно совершаемых аморальных деяний отсутствуют. В этой связи Фрейд напоминает об уместности изречения древнегреческого философа Платона, согласно которому добродетельный человек ограничивается тем, что ему снится, в то время как «злодей» совершает нечто ужасное в реальной жизни. Психоанализ, уделяющий важное значение толкованию сновидений, лишь подтверждает данное платоновское изречение, так как раскрытие символики языка бессознательного позволяет выявить те «неприличные» желания человека, которые, будучи вытесненными и подавленными днем, во время бодрствования, оживают ночью, во сне. Бессознательное как раз и представляется Фрейду тем резервуаром, где «содержится все зло человеческой души» (Фрейд, 1925а, с. 10).

Фрейд не только говорит о «дурных» душевных движениях, проявляющихся во время сна, и о «злобных» желаниях, вытесненных из сознания человека, но и указывает на возможность обострения внутрипсихических конфликтов, возникающих в результате столкновения бессознательных природных влечений с нравственными предписаниями культуры. С одной стороны, имеются различного рода враждебные импульсы против ближних, готовые вырваться наружу и обнажить свою агрессивную природу, поскольку, как полагает Фрейд, «склонность к агрессии является самой существенной инстинктивной диспозицией в человеке», ему свойственны «природный агрессивный инстинкт», а также «враждебность каждого против всех и всех против каждого» (The Standart Edition, 1961, p. 122). С другой стороны, любое общество основывается на нравственных предписаниях и моральных требованиях, сдерживающих свободное проявление агрессивных склонностей и способствующих вытеснению природных желаний из сознания. «Враждебные импульсы против ближних, – замечает Фрейд, – подвержены, начиная с нашего индивидуального детства, равно как и с детских времен человеческой культуры, тем же самым ограничениями, тому же прогрессирующему вытеснению,

что и наши сексуальные стремления. Мы еще не дошли до того, чтобы быть в состоянии любить своих врагов или подставить им левую щеку после удара в правую щеку» (Фрейд, 1925б, с. 137).

В представлении Фрейда именно сшибка бессознательных влечений человека с ограничениями нравственного, морального характера часто приводит к внутрипсихическим срывам и надломам, особенно в том случае, когда в силу своей природной конституции или личностных установок индивид оказывается не в состоянии подчиниться требованиям существующей морали. Исход для такого индивида может быть различным: от совершения антисоциальных деяний, осуществления преступления до «бегства в болезнь», развития невроза. Что касается тех, кто на первый взгляд безболезненно примирился с нравственными предписаниями культуры, то они, как считает Фрейд, лишь внешним образом согласуют свое поведение с требованиями морали, подчиняются вынужденному принуждению, в то время как при любом удобном случае готовы, не задумываясь, удовлетворить свои бессознательные влечения. «Бесконечное множество культурных людей, которые отшатнулись бы от факта отцеубийства или инцеста, не отказываются от удовлетворения своей жадности, агрессивности, своих сексуальных желаний, не упускают случая, чтобы навредить другим путем лжи, обмана, клеветы, если только это пройдет для них безнаказанно, и так, вероятно, было всегда, в течение бесчисленных веков» (Фрейд, 1930, с. 14).

Если Фрейд признает злое начало в человеческом существе, то не означает ли это, что ответ на вопрос о том, добр человек от природы или зол, безоговорочно решается им в пользу последнего допущения?

Казалось бы, высказывания основателя психоанализа об агрессивном инстинкте человека, о враждебности людей, об их злобных желаниях и дурных намерениях не оставляют на этот счет никаких сомнений. Однако, не разобравшись до конца в этических воззрениях Фрейда, было бы преждевременным делать вывод о том, что его психоаналитическая философия покоится всецело на предпосылках, согласно которым человек от природы является злым существом. В действительности позиция Фрейда в этом вопросе далеко не однозначна. Его этические взгляды не вписываются целиком и полностью в философскую традицию, представители которой абсолютизировали злое начало в человеческом существе.

Фрейд готов признать, что в утверждении ряда философов о добром начале в человеке содержится элемент истины. Но он выступает решительно против тех, кто полагал, что человек от природы добр, и не считал нужным обращать внимание на дурные и злобные желания людей. В противоположность таким воззрениям, Фрейд стремился исследовать именно «темную» сторону человеческой души, с тем чтобы показать, что человек отнюдь не такое доброе, разумное и благонравное существо, как это видится некоторым философам, идеализирующим его природу.

Апелляция Фрейда к «темной» стороне человеческой души послужила основанием для выводов многих комментаторов его учения о психоаналитическом образе человека как изначально злом существе. Как правило, именно с этих позиций психоанализ подвергается критике теми исследователями,

которые исходят из иного образа человека. Однако, несмотря на его утверждения о природной склонности человека к агрессии, Фрейд не разделял философских воззрений тех, кто полагал, что человеческое существо является изначально злым. Его этические взгляды, скорее, противостояли крайним философским позициям, приверженцы которых односторонне трактовали человека или как исключительно доброго, или как всецело злого существа.

Фрейд не отрицает доброго начала в человеке и благородных стремлений, присущих каждому индивиду. Тем, кто не понял его этических воззрений и обвинял основателя психоанализа в абсолютизации злого начала в человеке, он отвечал, что никогда не пытался уменьшить достоинства благородных стремлений человеческого существа. «Мы подчеркиваем все злое в человеке только потому, – писал Фрейд, – что другие это отрицают, благодаря чему душевная жизнь человека хотя и не становится лучше, но зато делается понятной. Если мы откажемся от односторонней этической оценки, то, несомненно, сможем определить форму взаимоотношений доброго и злого начала в человеческой природе» (Фрейд, 1923а, с. 152–153). В этом как раз и состоит специфика фрейдовских этических воззрений, нашедших свое отражение в психоаналитической философии. Она наглядно проявляется в стремлении Фрейда рассмотреть «злобные» желания и «дурные» влечения человека с целью выявления его истинных мотивов поведения и раскрытия природы внутрипсихических конфликтов. Другое дело, что акцент на деструктивности и сексуальности нередко приводил Фрейда к искажению подлинной картины бытия человека в мире. Это не могло не отразиться как на его этических концепциях, так и на психоаналитической философии в целом.

В этическом плане Фрейду было важно ответить на два вопроса. Во-первых, действительно ли оживающие в сновидениях «дурные» душевные явления подтверждают мнение некоторых философов о злой природе человека? Во-вторых, коль скоро при толковании сновидений обнажаются «дурные» наклонности и желания человека, то что они представляют собой и какова их сущностная природа?

Ответ на первый вопрос не представлял для Фрейда какой-либо трудности, ибо, подчеркну еще раз, он не мог согласиться с теми мыслителями, которые абсолютизировали злое начало в человеке. Для него «дурное» в сновидениях – это лишь один из аспектов проявления бессознательных влечений человеческого существа. Другой его аспект состоит в том, что развертывание бессознательного психического сопровождается не только соскальзыванием к низшему, животному началу, но и деятельностью по созданию высших духовных ценностей жизни, будь то художественное, научное или иные виды творчества.

То страшное, повергающее в ужас цивилизованного человека своей низменностью и животностью, что обнаруживается в сновидениях, является результатом компенсации неудовлетворенных желаний индивида в реальной жизни, где ему приходится считаться с нравственными и моральными требованиями общества. Человек лишь мысленно, в своих сновидениях, грезах или мечтаниях, отдается власти бессознательных влечений и «дурному» своему началу, в то время как в реальности он стремится вести себя пристой-

но, чтобы тем самым не выглядеть изгоем в глазах окружающих его людей, когда неприкрытое проявление сексуальности или агрессивности вызывает моральное осуждение и социальное порицание.

Правда, для одних пристойное поведение оборачивается лицемерием или некритическим принятием существующих ценностей жизни, включая официально признанные и распространенные морально-нравственные императивы, в то время как для других оно чревато психическими расстройствами, подтачивающими внутренние устои, но не затрагивающими внешний мир. И в том, и в другом случае человек оказывается, как полагает Фрейд, если не вполне благопристойным существом, то, по крайней мере, не злодеем, каким он рисуется в воображении философов, признающих за индивидом исключительно злую и дурную его природу. «На самом деле, – замечает он, – мы вовсе не такие дурные, как мы это могли бы думать на основании толкования сновидений» (Фрейд, 1923а, с. 219).

Ответ на второй вопрос также не вызывал затруднений у Фрейда. Психоаналитическое понимание того «дурного», что проявляется в сновидениях, полностью согласуется с общими психоаналитическими установками, согласно которым исследователь ничего не может сказать о бессознательных влечениях человека в настоящем, не сводя их к событиям прошлого, к некогда существовавшим влечениям, имевшим место в ранние периоды жизни человеческого существа или человеческой цивилизации в целом. Если при раскрытии причин возникновения неврозов Фрейд обращался к детству индивида, к его ранним переживаниям интимного характера, то и при выявлении «дурных» душевных движений в сновидениях он апеллирует к первоначальной примитивной жизни человека, к его инфантильным состояниям.

Для основателя психоанализа происхождение «злобных» желаний и «дурных» намерений в сновидениях следует искать не столько в настоящем, сколько в прошлом, поскольку они, по его собственным словам, «представляют собой только инфантилизмы, возврат к началу нашего этического развития» (Фрейд, 1923, с. 219). В соответствии с этими размышления о «дурных» наклонностях человека и его бессознательных влечениях соотносятся Фрейдом с рассмотрением этической проблематики, в частности с осмыслением происхождения нравственности, морали, различного рода этических предписаний и требований, возникающих в процессе становления человеческой цивилизации.

В работе «Тотем и табу» (1913) Фрейд предпринял попытку психоаналитического объяснения целого комплекса этических проблем. Прежде всего, он обратился к истокам возникновения нравственности, стремясь вывести ее из двойственного отношения человека к своему окружению. И здесь Фрейд устанавливает параллели между психическими расстройствами и первоначалами нравственных устремлений, навязчивыми действиями невротика, живущего в современной культуре, и табу, т. е. древним запретом, направленным против вожделения людей в первобытном обществе.

Как в том, так и в другом случае возникает амбивалентная установка человека, проявляющаяся в чувствах привязанности и нежности, но в то же время ненависти и враждебности к объекту любви или поклонения. Это – одна

сторона сходства между невротическим заболеванием и табу, обусловленная, по Фрейду, раздвоенностью сознания человека. Другая его сторона заключается в наличии одновременно стремления к наслаждению, вытесненному в бессознательное, и некоего запрещения, наложенного извне и воспринимаемого в качестве демонической, нечистой силы или, напротив, чего-то святого, неприкосновенного.

В конечном счете, Фрейд исходит из того, что как в историческом плане, так и в функциональном отношении навязчивые состояния невротика и древние запреты имеют общий аналог – наличие определенного «категорического императива», свидетельствующего о нравственных основаниях человеческого бытия. Во всяком случае, он полагает, что табу, возникшее в далекие времена истории развития первобытного общества, в измененном виде сохраняет свою значимость и в душевной жизни современного человека. Согласно Фрейду, «по психологической природе своей оно является не чем иным, как „категорическим императивом“ Канта» (Фрейд, 1923в, с. 13). Поэтому психоаналитическое понимание нравственности покоится на рассмотрении истории возникновения табу, ибо, как считает основатель психоанализа, «объяснение табу могло бы пролить свет на темное происхождение нашего собственного „категорического императива“» (там же, с. 36).

В чем же конкретно Фрейд усматривает истоки возникновения нравственности и какова в его представлении природа «категорического императива»?

Обратившись к идеям Дарвина о примитивной человеческой орде, управляемой сильным отцом, основатель психоанализа рисует следующую картину становления человеческого общества и формирования первых нравственных установлений в нем.

В первобытной орде жизнь людей регулировалась желанием и волением отца. Дети беспрекословно подчинялись отцу, который один имел право на обладание женщиной. Если взрослые сыновья пытались вмешаться в установленный отцом порядок, заявляя о своих сексуальных деланиях и правах, то, находясь во власти более сильного, они вынуждены были или смириться со своей участью подчиненных, или покинуть данную орду, так как отец просто изгонял их из нее. При таком авторитарном регулировании отношений в первобытной орде не могло быть и речи о нравственных установлениях. Само понятие нравственности еще не существовало у первобытного человека, слепо подчиняющегося сильной воли.

Но как в таком случае возникла нравственность?

Фрейд апеллирует к идеям этнографа Аткинсона, согласно которым, в процессе исторического развития так называемой циклопической семьи, однажды сыновья объединились между собой, восстали против тирании своего отца и в конечном счете убили его. Разделяя эти идеи, основатель психоанализа дает свое объяснение историческим событиям, последовавшим за убийством отца в первобытной орде.

Согласно представлениям Фрейда, совершив свое преступное деяние, братья оказались во власти амбивалентных чувств. С одной стороны, они все еще испытывали ненависть по отношению к тирании некогда существовавшего отца. С другой стороны, удовлетворив свое чувство ненависти убийст-

вом отца, сыновья стали испытывать нежные родственные чувства к нему, в результате чего возникло сознание вины и раскаяния за совершенное ими деяние. Чувствуя себя виновными, они решили навечно запечатлеть образ отца в виде тотема, придав ему ореол святости, неприкосновенности и недопустимости убийства этого заместителя некогда реально существовавшего властелина. Кроме того, чтобы не допустить дальнейшего кровопролития, способного возникнуть на почве соперничества между братьями за право стать на место отца и иметь соответствующие права на обладание женщинами, в первобытной орде был установлен инцестуозный запрет. Тем самым, как считает Фрейд, в истории развития человечества впервые возникли основные табу, направленные на обуздание вожделений людей, характеризующихся амбивалентной установкой, проявляющейся в искушении и воздержании, в стремлении человека удовлетворить свои влечения и вместе с тем воздержаться от нарушения табу.

Таково психоаналитическое объяснение истории зарождения нравственных устоев человеческой жизни, возникших на основе ограничения, подавления и вытеснения некогда необузданных вожделений человека. Первопричиной этих устоев явилось «великое преступление», связанное с убийством отца в первобытной орде и зарождением на этой почве сознания собственной вины за совершенное деяние. Поэтому, согласно Фрейду, если общество покоится на соучастии в совместно осуществленном преступлении, то нравственность – «отчасти на потребностях этого общества, отчасти на раскаянии, требуемом сознанием вины» (Фрейд, 1923в, с. 155).

Что можно сказать по поводу психоаналитического толкования истоков возникновения нравственности, если допустить, что нарисованная Фрейдом картина отцеубийства отражает историческую истину, хотя, как показывают исследования современных этнографов, гипотеза Аткинсона, от которой отталкивался основатель психоанализа, не является научно обоснованной, способствующей реальному пониманию истории развития человеческого общества?

Во-первых, противопоставление регулятивов поведения человека, основанных на договоренности сыновей по поводу неприкосновенности к тотему как заместителю отца, тому авторитарному диктату, который первоначально существовал в первобытной орде, вряд ли может служить достаточным основанием для утверждения о началах нравственности. Ведь речь идет, по сути дела, не столько о моральных предписаниях в первобытном обществе, сколько о социальной регуляции поведения в нем. Но изменение механизмов социальной регуляции в обществе, типа отношений между людьми, с одной стороны, человеком и окружающей его природой, с другой стороны, само по себе еще не свидетельствует о нравственных принципах человеческого бытия. Табу, о чем пишет Фрейд, – это прежде всего древняя форма общественной нормы, где запрещения убийства и инцеста не являются исключительно моральными ограничениями. Данные запреты представляют собой некие безличные регулятивы поведения человека, основывающиеся не столько на нравственном сознании его, сколько на определенной социальной детерминации, превалирующей в первобытном обществе. Поэтому выделение табу в качестве

исходной точки отсчета возникновения нравственности нуждается в более весомом обосновании и подтверждении. Во всяком случае, при таком подходе не объясняется специфика нравственности, отличие нравственных установлений и моральных ограничений от собственно социальных регулятивов.

Мораль самым тесным образом связана с автономией человеческого духа. Именно эта автономия, прорыв человеческого существа через слепой автоматизм внешних регулятивов его поведения приводят не просто к сознательному осмыслению деяний, а к возникновению нравственного сознания, к становлению морали. При психоаналитическом же толковании происхождение нравственности оказывается отождествленным со сменой парадигм социальной регуляции, что позволяет рассмотреть некоторые особенности табу и тотемизма, но не объясняет исчерпывающим образом природу нравственных норм и моральных установлений как таковых.

Во-вторых, апелляция Фрейда к убийству отца в первобытной орде, к чувствам вины и раскаяния братьев за совершенное ими преступление не может служить надежным исходным методологическим принципом, положенным в основу объяснения происхождения нравственности. В самом деле, основатель психоанализа выводит нравственность из эмпирического факта, т. е. события, связанного с отцеубийством, в то время как сама по себе эмпирическая реальность не позволяет выйти на уровень нравственного сознания, в рамках которого формируются представления морального характера.

Кроме того, пытаясь объяснить истоки возникновения нравственности, Фрейд оперирует такими категориями, как вина и раскаяние, которые уже являются нравственными. Речь идет о моральных чувствах братьев, убивших отца, положенных в основу психоаналитического толкования нравственности. Но это означает, что рассмотрение нравственности осуществляется посредством нравственных же понятий, которые сами нуждаются в объяснении. Таким образом, Фрейд выводит нравственность из моральных чувств вины и раскаяния, в то время как сами эти чувства трактуются в плане психологической реакции на преступные деяния, положившие начало возникновения нравственности. При этом у основателя психоанализа имеет место расширительная трактовка нравственности, поскольку раскаяние всецело соотносится им с областью морали.

Однако вряд ли правомерно рассматривать раскаяние человека исключительно через призму нравственных категорий. Ведь не всякое раскаяние является следствием непременно нравственного сознания. Оно может иметь и другие причины, выходящие за рамки собственной сферы морали. Поэтому прежде всего необходимо выявить специфику морального раскаяния и доказать, что именно оно лежит в основе нравственных норм человеческого бытия в первобытном обществе, коль скоро Фрейд апеллирует к отцеубийству. Но психоаналитическое толкование истоков возникновения нравственности не предусматривает такого доказательства. Оно покоится на психоаналитическом допущении, согласно которому исходным принципом рассмотрения всего и вся оказывается эдипов комплекс, в равной степени используемый Фрейдом при объяснении как причин возникновения неврозов и творческой деятельности, так и истоков становления нравственности, возникновения

моральных чувств вины и раскаяния. И это действительно так, поскольку основатель психоанализа всячески стремится подчеркнуть, что «у всего человечества в целом сознание своей вины – первоисточник религии и нравственности – возникло в начале исторической жизни человека из комплекса Эдипа» (Фрейд, 1923б, с. 121). Но такой подход к исследованию этической проблематики является непродуктивным в научном отношении, ибо, с одной стороны, нравственность рассматривается через призму моральных категорий, что приводит к тавтологии, а с другой стороны, утрачивается специфика разнопорядковых феноменов, поскольку эдипов комплекс становится своего рода магическим, универсальным средством, пригодным на все случаи жизни, что не отвечает духу научного изучения бытия человека в мире, включая его нравственные устои.

В-третьих, психоаналитическое выведение нравственности из чувства вины и раскаяния, а в конечном счете из эдипова комплекса приводит к неразрешимым трудностям и противоречиям как методологического, так и собственно этического характера. В самом деле, если эдипов комплекс является универсальным, свойственным всем людям, независимо от их личностного развития и социальных условий жизни, то это означает, что в принципе каждый человек ведет себя, как все, и, следовательно, не может нести персональную ответственность за свои деяния и испытывать какую-либо вину.

Почему совершившие отцеубийство братья прониклись вдруг чувством вины и раскаяния? Только потому, что они стали преступниками, нарушившими ранее установленные социальные регулятивы поведения в первобытном обществе?

Но ведь даже на более высоком уровне организации общественной жизни не каждый преступник обладает нравственным сознанием и испытывает раскаяние за совершенное им деяние. С психоаналитической точки зрения получается, что бессознательная деятельность сыновей в первобытном обществе каким-то загадочным образом переросла в их сознательное, нравственное отношение к своим поступкам. Даже если предположить, что у них возникло нравственное сознание, то это отнюдь не означает обязательного признания ими за собой вины. Скорее могли бы появиться различного рода самооправдания, связанные с необходимостью борьбы за существование.

Кровнородственная привязанность – это естественное состояние человека, далеко не всегда сопровождающееся морально-нравственными императивами. Отсюда не выведешь моральных чувств вины и раскаяния, не допуская определенных натяжек. Поскольку же Фрейд прибегает именно к допущениям, основанным на психоаналитическом видении бытия человека в мире, то ему не остается ничего другого, как последовательно отстаивать избранный им путь толкования нравственности, в результате чего все нравственные нормы и моральные установления соотносятся непременно с эдиповым комплексом. Под этим углом зрения основатель психоанализа стал не только рассматривать чувство вины как происходящее из постыдного поступка, но и трактовать поступок как обусловленный этим чувством, когда преступление совершается вследствие сознания вины, предопределенного эдиповым комплексом. Аналогичным образом он интерпретирует и совесть человека,

полагая, что она «приобретена человечеством в связи с комплексом Эдипа» (Фрейд, 1923в, с. 191).

Все вышесказанное вовсе не означает, что осмысление Фрейдом этической проблематики представляется совершенно бессмысленным. Ему удалось нащупать важные аспекты мотивационной деятельности человека, понимание которых необходимо для раскрытия как природы человеческого существа, так и его бытия в мире. Речь идет о двойной детерминации человеческого поведения, связанной с естественными влечениями индивида и социально-нравственными требованиями окружения, внутренними и внешними стимулами, а также ограничениями, налагаемыми на человека.

Заслуга Фрейда состояла, на мой взгляд, в том, что, в отличие от абстрактных размышлений некоторых философов прошлого с их односторонним акцентом на внутренних или внешних детерминантах поведения, он обратился к психологическим механизмам человеческой деятельности и попытался рассмотреть «овнутрение» морально-нравственных ограничений, приводящих к психическим конфликтам и душевным надломам личности. Это осуществлялось им путем осмысления природы «категорического императива», чувств вины, ощущения страха и иных проявлений человеческой психики.

Как известно, под «категорическим императивом» немецкий философ И. Кант понимал некий «закон нравственности», благодаря которому поступок человека является объективно необходимым сам по себе, без соотнесения с какой-либо иной целью. Этот императив назывался им не иначе как «императивом нравственности» (Кант, 1965, с. 255).

Фрейд воспринял кантовскую идею о «категорическом императиве», полагая, что в психологическом плане таковым является уже табу, играющее важную роль в жизни первобытных людей. Если Кант говорил о «нравственном законе», то основатель психоанализа не прочь рассматривать «категорический императив» в качестве особого психического механизма, всецело предопределяющего или корректирующего деятельность человека. В своей «овнутренной» ипостаси этот императив представляется Фрейду не чем иным, как совестью, имеющей своей целью вытеснение и подавление природных влечений человека. Ведь в общем плане для него «нравственность – это ограничение влечений» (Фрейд, 1926, с. 19). Поэтому и совесть, как нравственная категория, соотносится им с ограничением влечений и желаний человека. «Совесть, – замечает Фрейд, – представляет собой внутреннее восприятие известных, имеющихся у нас желаний, но акцент ставится на том, что эта недопустимость не нуждается ни в каких доказательствах, что она сама по себе несомненна» (Фрейд, 1923в, с. 80).

Обращаясь к осмыслению психических механизмов, связанных с наличием совести у человека, Фрейд переходит от рассмотрения истории возникновения табу, различного рода запретов, налагаемых на индивида извне, к раскрытию того «овнутрения» нравственных предписаний, благодаря которым кантовский «категорический императив» как «нравственный закон» становится индивидуально-личностным достоянием каждого человеческого существа. Согласно его точке зрения, в процессе развития человеческой цивилизации налагаемые извне заповеди и запреты с их непременным ограничением сво-

бодного самовыражения естественных влечений стали внутрипсихическим достоянием человека, образовав особую инстанцию Сверх-Я. Эта инстанция, возникающая на фаллической стадии психосексуального развития ребенка, выступает в качестве моральной цензуры или совести, соответствующим образом корректирующей жизнедеятельность взрослого человека и его поведение в реальном мире. «Неправильно думать, – пишет Фрейд, – будто человеческая душа с древних времен не проделала никакого развития и в противовес успехам науки и техники осталась такой же, как и на заре исторической эры. Мы можем указать на один из факторов подобного прогресса психики. Наше развитие пошло по такому пути, что внешнее принуждение мало-помалу сделалось внутренним: особая психическая инстанция, Сверх-Я человека, взяла его под свои запреты. Каждый ребенок обнаруживает перед нами такое превращение, и только благодаря этому превращению он становится моральным и социальным» (Фрейд, 1930, с. 13–14).

Напомним, что, согласно Фрейду, Сверх-Я выступает в двух своих ипостасях: как совесть и как бессознательное чувство вины. В функциональном отношении оно также двойственно, поскольку олицетворяет собой не только требования долженствования, но и запреты. Требования долженствования диктуют человеку идеалы, в соответствии с которыми он стремится быть иным, лучше, чем он есть на самом деле. Внутренние запреты направлены на подавление его «темной» стороны души, на ограничение и вытеснение естественных желаний сексуального и агрессивного характера. Таким образом, раздвоение и конфликтность между бессознательным и сознанием, между Оно и Я дополняется в психоаналитической философии неоднозначностью самосознания, разноликостью Сверх-Я, в результате чего психоаналитически трактуемый человек действительно предстает в образе «несчастного» существа, раздираемого множеством внутрипсихических противоречий.

Фрейд фиксирует двойственность бытия человека в мире, связанную с естественной и нравственной детерминацией его жизнедеятельности, и в этом плане делает шаг вперед, по сравнению с крайностями антропологизма и социологизма, свойственными различным философским учениям на Западе. Однако в попытках объяснения этой двойственности он наталкивается на такие этические проблемы, психоаналитическая интерпретация которых приводит его к признанию своего рода изначальной греховности человеческого существа, мечущегося не столько между должным и сущим, что в принципе способствует формированию критического отношения человека к своему бытию, сколько между желаниями и запретами, искушением их нарушить и страхом перед возможным наказанием.

В этом отношении фрейдовское понимание бытия человека в мире, преломленное через призму психоаналитической трактовки нравственных оснований, оказалось весьма близким к тому толкованию, которое было дано ранее датским философом С. Кьеркегором. Оба исследователя стремились постичь суть вины, раскаяния, совести и страха человека, т. е. тех его морально-нравственных импликаций, которые делают его существование проблематичным, разорванным, нестабильным. При этом оба они апеллировали к бессознательному.

Кьеркегор рассматривал бессознательное этическое, акцентируя внимание на его двойственной природе. «Бессознательно – замечал он, – этическое помогает каждому человеку; но вследствие именно бессознательности помощь этического как бы принижает человека, открывая ему ничтожество жизни» (Кьеркегор, 1885, с. 43–44). Фрейд обращается к исследованию бессознательного психического в разных его ракурсах, в том числе и в его нравственных импликациях. Он считает, что «существуют люди, у которых самокритика и совесть, т. е. бесспорно высокоценные душевные проявления, оказываются бессознательными и, оставаясь таковыми, обусловливают важнейшие поступки» (Фрейд, 1980, с. 194).

Как тот, так и другой описывали морально-нравственные императивы с целью лучшего понимания природы человеческого существа и его бытия в мире. Кроме того, оба придерживались тройственного деления человека: Кьеркегор различал тело, дух и душу; Фрейд – Оно, Я, Сверх-Я. Оба пытались понять взаимосвязи между наслаждением и долгом, стремлением к удовлетворению влечений и морально-нравственными императивами, налагающими те или иные запреты.

Однако при всей схожести позиций Кьеркегора и Фрейда осмысление этической проблематики у них заметно отличалось друг от друга. И дело даже не в том, что тройственное деление человека осуществлялось ими по разным основаниям, в результате чего было бы неправомерным проводить безоговорочные параллели между выделенными ими составными частями человеческого бытия или отождествлять понятие «духа» у Кьеркегора с концептом Я у Фрейда, как это имеет место в работах некоторых западных авторов, в частности П. Коула (Cole, 1971). Более важно другое, а именно то, что Кьеркегор и Фрейд по-разному оценивают нравственные основания человеческого бытия.

Для Кьеркегора чувство вины, муки совести, проявление страха – явления обычные, общетипичные, характеризующие собой морально-нравственное состояние человека, постоянно пребывающего в тревоге, но тем самым этически относящегося к существующей реальности и способного принять ответственность за свои деяния.

Согласно Фрейду, морально-нравственные императивы, будучи «овнутренным» состоянием человека, ограничивающим его эгоистические и деструктивные влечения, одновременно служат питательной почвой для болезненного расщепления психики, где чувства вины и страха являются не столько стимулом для ответственного, здорового отношения к жизни, сколько причиной возникновения психических расстройств, бегства в болезнь, ухода от реальности в мир иллюзий.

На это обстоятельство уже обращалось внимание в отечественной философской литературе, когда справедливо подчеркивалось, что с точки зрения Кьеркегора чувство вины мучительно, но в то же время оно свидетельствует о нормальной жизни человека, а в понимании Фрейда это чувство – обычно признак душевного заболевания (Гайденко, 1979, с. 278).

Кроме того, теоретические воззрения обоих мыслителей отличаются еще в одном существенном пункте. Для Кьеркегора этические проблемы

являются преддверием к религиозному миросозерцанию: сознание вины и страх человека трактуются им в плане признания «вечной силы» божественного происхождения, побуждающей индивида к духовному возвышению над мирским бытием, в процессе которого этическое развитие личности сопровождается обращением к богу. В противоположность Кьеркегору, осмысление этической проблематики Фрейдом осуществляется под углом зрения критического отношения к религиозным иллюзиям. Основоположник психоанализа не только не соотносит нравственность с богоискательством, но, напротив, всячески стремится подчеркнуть иллюзорность религиозных представлений именно с этической точки зрения.

Это вовсе не означает, что Фрейд не усматривает никаких связей между морально-нравственными императивами и религиозным мировоззрением. В историческом плане он как раз прослеживает такие связи, благодаря которым на почве нравственного отношения человека к миру возникают иллюзии религиозного характера. Однако Фрейд исходит из того, что нравственные основания религии в реальной жизни являются по сути дела безнравственными, ибо они не только не способствуют обретению людьми счастья, а, напротив, ведут к их нравственной ущербности. «Безнравственность, – подчеркивает он, – во все времена находила в религии не меньшую опору, чем нравственность» (Фрейд, 1930, с. 41).

При осмыслении морально-этической проблематики Фрейд, подобно Кьеркегору, уделяет значительное внимание рассмотрению феномена страха. Наряду с описанием чувства вины, раскаяния и совести, выявление природы и психических механизмов возникновения страха занимает важное место в работах основателя психоанализа. В общем плане фрейдовский подход к пониманию страха был обусловлен как клинической практикой, так и теоретическими размышлениями о бытии человека в мире.

С одной стороны, в своей клинической практике Фрейд столкнулся с так называемыми фобиями невротиков, выражающимися, в частности, в боязни некоторых животных. Объяснение подобных фобий осуществлялось им с тех же самых психоаналитических позиций, как и в случае трактовки чувства вины: все сводилось к наличию двойственных установок индивида, к эдипову комплексу.

Так, возникновение фобий у ребенка рассматривалось им через призму амбивалентных чувств, когда ребенок одновременно боится какого-то животного и в то же время проявляет к нему интерес, фиксируя на нем свое внимание и подражая ему. Подобные амбивалентные чувства являются, согласно Фрейду, не чем иным, как бессознательными заместителями в детской психике скрытых установок, свидетельствующих об определенном отношении к родителям, в частности, мальчика к отцу. Именно благодаря подобному замещению предпринимается попытка разрешения внутрипсихических конфликтов.

Однако, как полагает Фрейд, бессознательное замещение – это своеобразная маскировка реальных причин детского страха, обусловленных не столько строгим, суровым, жестким отношением отца к сыну, сколько семейным треугольником, той эдиповой ситуацией, когда мальчик одновременно лю-

бит и ненавидит своего отца, хочет быть таким же сильным, как тот, и в то же время хочет устранить его, чтобы занять место отца в отношениях с матерью. Поскольку же нравственное воспитание ребенка вступает в противоречие с его бессознательными влечениями, то разрешение внутрипсихического конфликта, разыгрывающегося в глубинах детской души, осуществляется путем сдвига с одного объекта на другой, с отца на какое-то животное. Влечение ребенка направляется на заместителя отца, скажем на волка или лошадь, по отношению к которому ребенок уже открыто проявляет свои чувства. Так Фрейд пытался объяснить возникновение фобий у детей в индивидуально-личностном плане и страха у взрослых в общественно-культурном срезе, рассматривая их с точки зрения присущего людям эдипова комплекса и нравственно-моральных запретов, вызывающих у человека различные формы боязни нарушить их.

С другой стороны, психоаналитическая философия Фрейда с ее акцентом на этической проблематике предполагала более глубокое осмысление истоков и природы страха, поскольку рассмотрение бытия человека в мире через призму бессознательных влечений так или иначе подводило к вопросу о соотношении желаемого и должного, естественно-природного и морально-этического, столкновение которых между собой оборачивалось возникновением реальных и воображаемых страхов, нередко перерастающих в психические расстройства.

И действительно, описывая чувства вины и раскаяния, совести и самосознания личности, Фрейд обращается непосредственно к феномену страха. Считая, что «ядром так называемой совести является „социальный страх“» (Фрейд, 1925а, с. 10), он пытается проникнуть по ту сторону нравственных запретов и социальных ограничений, налагаемых культурой и обществом на человека, с тем чтобы выявить подлинные детерминанты, обусловливающие возникновение страха у индивида, раскрыть и объяснить психические механизмы, способствующие усилению эмоциональных, стрессовых состояний человеческой души.

Такое внимание Фрейда к рассмотрению человеческих страхов отнюдь не случайно. Оно вытекает из общей интенции психоаналитической философии, предполагающей учет и освещение тех «теневых» сторон человеческой психики, которые, как правило, не попадали в поле зрения традиционных философских систем прошлого. Состояния страха как раз и составляли проблематику, недостаточно раскрытую в традиционной философии.

Сказанное выше не означает, что феномен страха вообще не интересовал мыслителей прошлого. Уже в далекой древности обращалось внимание на такое состояние души человека, которое характеризуется страхом. Сенека, например, полагал. Что, если предвидение предвосхищает муки будущего, то память «возвращает нас к пережитым мукам страха» (Сенека, 1977, с. 10). Другие философы, напротив, соотносили страх не столько с прошлым, сколько с будущим, ибо, как считал Локк, страх есть «неудовольствие души от мысли о будущем зле» (Локк, 1960, с. 244). Словом, на протяжении многих столетий разные мыслители эпизодически обращались к осмыслению феномена страха. Однако данная проблематика не составляла сколько-нибудь важную

часть в традиционной философии. Лишь Кьеркегор поставил ее центр своих размышлений и рассмотрел страх в качестве возможной или действительной свободы человека, о чем свидетельствуют, в частности, такие его работы, как «Страх и трепет» (1943) и «Понятие страха» (1844).

Для Фрейда же состояние страха представляет собой, по сути дела, исходный пункт психоаналитического понимания человеческой психики, бытия человека в мире. По его собственному выражению, «проблема страха составляет центральный пункт, в котором сталкиваются самые разнообразные и важные вопросы, загадку, разрешение которой должно пролить огромное количества света на всю нашу душевную жизнь» (Фрейд, 1923б, с. 181–182).

Как же конкретно трактуется феномен страха в психоаналитической философии?

Прежде всего, Фрейд различает реальный и невротический страх. Если первый интерпретируется им как страх перед известной человеку опасностью, то под вторым он понимает такой страх, который связан с опасностью, неизвестной индивиду. Однако поскольку требования влечений представляют собой нечто реальное как в онтологическом, так и в психологическом смысле, даже если они находят свою реализацию в воображении, то Фрейд исходит их того, что и невротический страх имеет реальное основание. Поэтому для него важно понять природу страха как такового, безотносительно к его реальным или невротическим импликациям, с тем чтобы в дальнейшем попытаться использовать приобретенные знания для осмысления бытия человека в мире и лечения невротиков.

Кроме того, подобно Кьеркегору, Фрейд проводит различия между страхом, испугом и боязнью. Но, если у Кьеркегора боязнь и испуг рассматриваются как нечто определенное, в отличие от страха, трактуемого в метафизическом плане и соотнесенного с неопределенной возможностью свободы человеческого духа, то у Фрейда различия между этими феноменами осуществляются по иным основаниям, связанным с выделением психических состояний и объективных отношений человека к ним, с точки зрения грозящей опасности. «Боязнь, – пишет основатель психоанализа, – означает определенное состояние ожидания опасности и приготовления к последней, если она даже и неизвестна; страх предполагает определенный объект, которого боятся; испуг имеет в виде состояние, возникающее при опасности, когда субъект оказывается к ней не подготовлен, он подчеркивает момент неожиданности» (Фрейд, 1925в, с. 42).

Различие между страхом, боязнью и испугом потребовалось Фрейду для того, чтобы уяснить причины возникновения невротических заболеваний. В частности, это различие позволило высказать соображение о том, что сама по себе боязнь не вызывает травматический невроз, так как в ней содержится что-то такое, что защищает человека от испуга, способствующего возникновению невроза. Страх же рассматривается Фрейдом в качестве определенной реакции на реальную или воображаемую опасность. На почве страха возможны психические расстройства, но, как полагает основатель психоанализа, их причины следует искать в ранее имевшихся в жизни человека травматических переживаниях, связанных с эдиповым комплексом.

Индивид часто испытывает страх перед Сверх-Я, перед судом своей совести. Будучи самостоятельным, этот страх не возникает в Оно, поскольку, в понимании Фрейда, само по себе Оно не испытывает страха, т. е. не может судить о ситуациях опасности. Питательной почвой страха является поле сшибок между сознанием и самосознанием, когда опасность осознается человеком, а зависимость от Сверх-Я оборачивается «социальным страхом» и соответствующим чувством виновности. Поэтому Фрейд полагает, что именно Я, а не Оно является местом развития страха.

Такой подход к пониманию страха поставил Фрейда перед необходимостью ответить на ряд вопросов. Если местом проявления страха служит Я, а невротические заболевания связаны с вытеснением бессознательных влечений, которые не исчезают бесследно, но, напротив, исподволь дают знать о себе в форме образования различного рода невротических симптомов, то не следует ли сделать вывод, что страх возникает под воздействием механизмов вытеснения? Коль скоро страх в Я может быть понят как страх перед Сверх-Я, а данная инстанция в человеческой психике имеет своим истоком Оно, то не правильнее ли будет соотносить данный феномен всецело с бессознательными влечениями человека, нежели с моральными и социальными ограничениями, налагаемыми на него?

Отвечая на первый вопрос, Фрейд долго колебался, высказывая противоречивые суждения на этот счет. Первоначально он придерживался мнения, согласно которому именно энергия вытеснения бессознательных влечений автоматически ведет к возникновению страха. Однако впоследствии он пересмотрел данную точку зрения, отказавшись от ранее высказанного предположения о вытеснении как причины образования страха. В поздних своих работах, в которых давалось не столько феноменологическое описание страха, сколько метапсихологическое понимание его, Фрейд пришел к выводу, что при вытеснении происходит не новое психическое образование, ведущее к страху, а воспроизведение некоего предшествующего страха как определенного аффективного состояния души.

Новая трактовка взаимоотношений между вытеснением и страхом оказалась как бы перевернутой: первичным импульсом к вытеснению признается именно страх. По словам Фрейда, «страх создает вытеснение, а не, как я раньше думал, вытеснение страх» (Фрейд, 1927, с. 29). Вместе с тем, несмотря на подобное толкование страха, он был вынужден делать различного рода оговорки, типа того, что, возможно, при вытеснении страх образуется из либидозной энергии бессознательных влечений человека. Необходимость таких оговорок обусловливалась психоаналитической трактовкой человека как существа, от природы наделенного сексуальными желаниями.

Фрейд не мог отказаться от общих теоретических допущений, положенных в основу психоаналитического учения о человеке, поскольку так искусно построенное им здание психоанализа оказывалось фактически под вопросом. Поэтому он готов был допустить некоторые противоречия в понимании страха, как, впрочем, и других явлений, чем отказаться от психоаналитического учения как такового.

Новое толкование феномена страха привело Фрейда к рассмотрению проблемы так называемого «первоначального» страха, присущего человеку. Дело в том, что в рамках психоаналитического движения возникли различные концепции, авторы которых пытались по-своему объяснить причины зарождения страха. Так, в 1923 г. ближайший соратник Фрейда О. Ранк опубликовал работу «Травма рождения», где доказывал, что «первичный» страх человека связан с фактом его рождения, с извлечением его на свет из материнского лона, из того внутриутробного состояния, в котором он составлял единое целое с матерью. Все последующие страхи являются, согласно Ранку, не чем иным, как репродукцией травмы рождения.

Фрейд не соглашался с подобной трактовкой страха, считая, что в этом случае не обращается внимания на филогенетические факторы развития индивида. Он расценивает как неправильное положение, согласно которому «при каждой вспышке страха в психической жизни происходит что-то такое, что равносильно воспроизведению ситуации рождения» (Фрейд, 1927, с. 11). Ведь страх может возникать и без прообраза рождения.

Одновременно Фрейд отнесся критически к тем философским концепциям, в соответствии с которыми «первичным» признавался «страх смерти». При этом он исходил из того, что в бессознательном нет ничего такого, что могло бы подтвердить или оправдать гипотезу о первичности «страха смерти». Это вовсе не означает, что Фрейд вообще был склонен отрицать наличие «страха смерти» у человека. Если бы он придерживался таких взглядов, то это противоречило бы его психоаналитической гипотезе о влечении к смерти. Фрейд выступал лишь против понимания «страха смерти» как первопричины человеческого существования.

Таким образом, критически переосмысливая различные представления о страхе, возникшие в лоне психоаналитического движения и существовавшие в традиционной философии, Фрейд попытался обосновать свое собственное понимание данного феномена. Можно сказать, что специфика его понимания заключается в том, что он стремился соотнести страх с морально-этическими предписаниями культуры и социальными отношениями людей в обществе. В этом плане его трактовка страха противостоит онтологическим и натуралистическим концепциям, авторы которых связывают страх с фактом рождения или смерти человека. «С возникновением социальных взаимоотношений, – подчеркивает Фрейда, – страх перед Сверх-Я – совестью – становится необходимостью и отсутствие его – источником тяжелых конфликтов и опасностей» (Фрейд, 1927, с. 78).

Однако, как показывает изучение его работ, соотнесение феномена страха с нравственностью и социальностью замыкается у Фрейда в конечном счете на семейных отношениях. «Страх смерти» понимается им как «нечто, аналогичное кастрационному страху», который развивается «в страх перед совестью, в социальный страх» (там же, с. 53–54, 65).

Стало быть, в психоаналитической философии первоначальным страхом оказывается именно «страх кастрации», тесно связанный с эдиповым комплексом, поскольку, согласно Фрейду, в семейном треугольнике сын постоянно испытывает тревогу по поводу того, что превосходящий по силе отец

кастрирует его и тем самым не даст возможности занять надлежащее место в отношениях с матерью.

Ответ на второй вопрос о том, бессознательные ли влечения человека, или моральные и социальные ограничения, налагаемые на него, составляют суть страха, заранее предрешен Фрейдом, несмотря на то, что он стремился осветить этическую проблематику как можно всестороннее. Как «страх смерти», так и «страх совести» рассматриваются им в качестве видоизмененного «страха кастрации». «От высшего существа, превратившегося теперь в идеальное Я, – пишет Фрейд, – некогда исходила угроза кастрации, и этот страх кастрации и есть, вероятно, ядро, вокруг которого впоследствии нарастает страх совести» (Фрейд, 1980, с. 209).

Итак, все попытки Фрейда понять бытие человека в мире с точки зрения его морально-этических императивов опираются на его первоначальные гипотезы и допущения, связанные с признанием эдипова комплекса в качестве исходного методологического принципа психоаналитического объяснения всего и вся. Осмысление чувства вины и раскаяния, совести и страха неизменно оказываются низведенными на уровень инфантильного состояния, независимо от того, идет ли речь об индивидуально-личностных переживаниях человека или о типичных проявлениях деятельности людей в процессе развития человеческой цивилизации.

В какой-то степени это способствует установлению тесных взаимосвязей между онтогенезом и филогенезом, а также рассмотрению психических механизмов образования различных эмоциональных состояний индивида. Более того, при таком подходе к исследованию бытия человека в мире раскрывается двойная детерминация человеческой деятельности, связанная с естественно-природными и социокультурными ее составляющими. И тем не менее психоаналитическое объяснение целого комплекса этических проблем вызывает ряд вопросов, касающихся адекватного понимания как происхождения нравственности вообще, так и возникновения чувства вины, состояний страха.

И дело вовсе не в том, что Фрейд апеллирует к рассмотрению явлений, обозначенных им в качестве эдипова комплекса. В принципе за ними скрываются реальные или символические отношения между людьми, понимание которых у основателя психоанализа ограничено специфическим толкованием семейного треугольника с точки зрения наличия влечений сексуального характера, что вызвало критику среди зарубежных исследователей, включая даже тех психоаналитиков, кто первоначально разделял идеи классического психоанализа. Более существенно то, что фрейдовское объяснение чувств вины и раскаяния, совести и страха как приобретенных человеком в связи с эдиповым комплексом не давало исчерпывающего знания, так как логическое выведение одного из другого превращалось в многократное хождении по кругу. Не случайно Фрейд был вынужден с горечью констатировать, что многие рассмотренные им феномены так и остались не проясненными до конца.

Если при попытках выявления и познания бессознательного Фрейд признал в конечном счете, что природа бессознательных влечений оказалась

скрытой от психоаналитической эпистемологии, то нечто аналогичное произошло и при осмыслении этической проблематики. В частности, при изучении чувства страха он пришел к заключению, согласно которому это чувство «не поддается нашему пониманию», а вопрос о происхождении страха как такового заставляет «оставить бесспорно психологическую почву и вступить в пограничную область физиологии» (Фрейд, 1927, с. 11, 55).

И последнее. Обращаясь к этической проблематике, Фрейд апеллировал к Канту, к его понятию «категорического императива». Однако осмысление кантовских идей в психоанализе оказалось, по сути дела, формальным, поскольку фрейдовское толкование нравственности не учитывало того обстоятельства, что при рассмотрении различных теорий морали Кант критиковал понимание, неспособное «избежать того, чтобы скрыто предполагать нравственность, которую еще должно объяснить» (Кант, 1965, с. 286). В психоаналитическом же учении о человеке наблюдается именно такое понимание нравственности и этической проблематики в целом, что в методологическом и концептуальном отношении нельзя признать способствующим раскрытию глубинных взаимосвязей между естественно-природной и нравственной детерминацией бытия человека в мире.

И все же, несмотря на существующие ограничения психоаналитического толкования этических проблем, есть смысл, на мой взгляд, серьезно задуматься над фрейдовской постановкой вопросов, связанных с осмыслением психических механизмов возникновения чувства вины и раскаяния, совести и страха. Задуматься и найти конструктивные решения, способствующие возрождению совестливого и ответственного отношения людей к основам их собственного бытия, утверждению добродетельного образа жизни, совмещению индивидуально-личностных и общечеловеческих желаний, интересов, целей.

Литература

Гайденко П. П. Философия Фихте и современность. М., 1979.
Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 4, ч. I. М., 1965.
Кьеркегор С. Эстетические и этические начала в развитии личности // Северный вестник. 1885. №4.
Локк Д. Избранные философские произведения. В 2 т. Т. I. М., 1960.
Сенека Л. А. Нравственные письма к Луцию. М., 1977.
Фрейд З. Будущность одной иллюзии, М.–Л., 1930.
Фрейд З. Лекции по введению в психоанализ. Т. I. М., 1923а.
Фрейд З. Лекции по введению в психоанализ. Т. 2. М., 1923б.
Фрейд З. Некоторые типы характеров из психоаналитической практики // Психоанализ и учение о характерах. М., 1923.
Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному. М., 1925б.
Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. М., 1925 в.
Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого «Я». М., 1925а.
Фрейд З. Страх. М., 1927.
Фрейд З. Тотем и табу. М., 1923 в.

Фрейд З. Я и Оно // Хрестоматия по истории психологии / Под ред. П. Я. Гальперина, А. Н. Ждан. М., 1980.
Cole P. Problematic Self in Kierkegaard and Freud. London: New Haven, 1971.
The Standart Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. 1961. V. XXI.

1989

ЗИГМУНД ФРЕЙД КАК КОНСУЛЬТАНТ

Вопреки его собственным оговоркам по отношению к философии, Зигмунд Фрейд к настоящему времени занимает достойное место философа. Для некоторых людей Фрейд – видный мыслитель среди современных философов науки, в то время как для других он – один из наших великих великий учителей по этике. Одно из несомненных достоинств работы Эдуардо Вайса «Зигмунд Фрейд как консультант» (Weiss, 1991) заключается в том, что в ней Фрейд представлен главным образом в качестве преданного практикующего клинициста. Он не только регулярно лечил в Вене более шести пациентов в день (иногда и до двенадцати пациентов), но и стремился посредством корреспонденции поддерживать тесную связь с клиницистами из числа зарубежных учеников.

Эдуардо Вайс был одним из таких учеников, на которых Фрейд возлагал большие надежды в связи судьбой психоанализа в России. Фрейд доверял Вайсу, и в его дискуссии о вайсовских пациентах можно найти наиболее характерные клинические точки зрения, включая его моральные пристрастия как в предпочтении одних случаев, так и в выступлении других типов человеческих дилемм. В своих конкретных деталях книга содержит много поучительного. Повествование Вайса включает обстоятельства, сопровождающие клинические случаи, в которых он обращался за помощью к Фрейду. Двое родственников Вайса ездили к Фрейду в Вену для консультаций по психоанализу, но они явно скрывали от Вайса как то, чему они научились, так и то, что они считали главными ограничениями фрейдовского подхода. Стоит отметить также, что в этой книге содержится единственное известное нам письмо, в котором Фрейд открыто обсуждает собственный анализ его младшей дочери Анны.

Вайс, который позднее уехал из Италии и многие годы практиковал в Чикаго, теперь имеет репутацию пионера в истории итальянского восприятия учения Фрейда. Сегодня клинические практика психоанализа и все связанные с ней направления процветают. Общая идеология современной Италии испытала воздействие идей Фрейда. Рассказ Вайса о его отношениях с Фрейдом, а также документальные материалы о клинической практике составляют необходимое дополнение к нашему пониманию раннего психоанализа.

1991

АНАТОМИЯ СТРАХА

Всевозможные страхи перед силами природы и космоса, могущественными богами и дьяволами, властолюбивыми тиранами и жестокими завоевателями всегда вызывали у смертного человека священный трепет, связанный с неизбежной судьбой и неумолимым роком. Это не ускользнуло от пытливых умов, размышляющих над загадками мира и стремящихся проникнуть в тайники человеческой души. Поэтому страх, как один из существенных атрибутов жизни, несомненно, привлекал к себе внимание мыслителей прошлого. Не случайно уже в далекой древности объектом осмысления становится такое состояние человека, которое характеризовалось страхом, вызванным воспоминаниями о кошмарах прошлого или тревогами в связи с неопределенным будущим. Так, Сенека полагал, что память человека часто возвращает его к ранее пережитым мукам страха, в то время как Локк считал, что страх обусловлен неудовлетворением души при мысли о будущем зле.

На протяжении многих столетий разные мыслители эпизодически обращались к рассмотрению феномена страха. Однако данная проблема не являлась основной, составляющей сердцевину философских и естественнонаучных систем. Пожалуй, лишь датский философ XIX в. С. Кьеркегор поставил ее в центр своих размышлений, рассматривая страх в качестве возможной или действительной свободы человека, что нашло отражением в его работе «Страх и трепет» (1843).

Одним из тех, кто в начале XX столетия задумался над проблемой страха, был австрийский врач-невропатолог Зигмунд Фрейд (1856–1939), создавший психоаналитическое учение и положивший начало возникновению психоаналитического движения, распространенного сегодня во многих странах мира. Его сравнительно небольшая по объему работа, появившаяся в 1926 г. на немецком языке под названием «Торможение, симптом и страх», а год спустя переведенная на русский язык и изданная в нашей стране как «Страх», представляет значительное влияние в научной литературе. К сожалению, данная работа известна лишь узкому кругу специалистов и не является достоянием общественности.

Как ни странно, но ни в одном отечественном словаре или энциклопедии, в которых даются краткие сведения о Фрейде и психоанализе, нет даже упоминания об этой книге. Между тем в идейном наследии Фрейда размышле-

ния о страхе занимают важное место: они способствуют раскрытию целого ряда вопросов, связанных с адекватным пониманием психоаналитического учения о человеке, этиологии неврозов, причинах возникновения разнообразных психических расстройств. По его собственному выражению, «проблема страха – узловой пункт, в котором сходятся самые различные и самые важные вопросы, тайна решения которой должна пролить яркий свет на всю нашу душевную жизнь» (Фрейд, 1989, с. 251).

Читателю, впервые обратившемуся к Фрейду, самому предстоит разобраться в теоретических построениях основателя психоанализа, излагавшего эволюцию своих взглядов на проблему страха. Причем с первых же страниц этой книги ему придется столкнуться с некоторыми трудностями, обусловленными специфическим видением основ человеческой деятельности, преломленным через сексуальные функции, символические замещения и психоаналитические понятия типа Оно, Я, Сверх-Я. Не думаю, что эти трудности станут помехой на пути читательского интереса. Скорее, напротив, они вызовут потребность обратиться к другим работам Фрейда, в которых подробно излагаются психоаналитические взгляды на человека. Тем более что за последнее время появился ряд изданий на русском языке, и при желании читатель может ознакомиться с ними.

Учитывая это обстоятельство, нет необходимости подробно излагать психоаналитические идеи и концепции, лежавшие в основе фрейдовского понимания человека вообще и проблемы страха в частности. Надеюсь, читатель сам испытает истинное удовольствие от соприкосновения с творческой мыслью Фрейда и с изящным слогом, характерным для многих его работ. Кратко остановлюсь лишь на некоторых аспектах психоаналитического подхода к пониманию страха, обусловленного как клинической практикой, так и теоретическими размышлениями Фрейда о внутрипсихических конфликтах личности.

Прежде всего, следует иметь в виду, что в своей клинической работе Фрейд столкнулся с так называемыми фобиями невротиков, выражающимися в боязни животных. Объяснение подобных фобий рассматривалось им через призму амбивалентных чувств, возникающих в раннем детстве, когда ребенок одновременно боится какого-то животного и в то же время проявляет к нему живой интерес, фиксируя на нем внимание и подражая ему. Такие амбивалентные чувства к животному являются, в понимании Фрейда, не чем иным, как бессознательными заместителями в детской психике скрытых установок, свидетельствующих о специфических отношениях ребенка к родителям, в частности мальчика к отцу. Благодаря такому замещению предпринимается попытка разрешения внутрипсихических конфликтов, разыгрывающихся в глубинах детской психики.

Апеллируя к клинической практике и подводя итоги над своими наблюдениями за невротиками, Фрейд пришел к выводу, что бессознательное замещение представляет собой своеобразную маскировку реальных причин детского страха, обусловленных не столько строгим, суровым и жестким отношением отца к сыну, сколько семейным треугольником, той эдиповской ситуацией, когда мальчик одновременно любит и ненавидит своего отца,

обоготворяет его и испытывает гнев, хочет быть таким же сильным, как тот, и в то же время хочет устранить его, чтобы занять место отца в отношениях с матерью. И коль скоро нравственное воспитание ребенка приходит в противоречие с его бессознательными влечениями агрессивного и сексуального характера, то разрешение внутрипсихических конфликтов, потрясающих невинную детскую душу, осуществляется путем сдвига с одного объекта на другой, с отца на какой-то животное.

Благодаря психологическим механизмам защиты, асоциальное влечение ребенка направляется на заместителя отца, скажем лошадь или волка, по отношению к которым ребенок уже открыто проявляет свои чувства. Так Фрейд стремится объяснить возникновение фобий у детей в индивидуально-личностном плане и страха у взрослых в общественно-культурном срезе, рассматривая их с точки зрения присущего людям эдипова комплекса и нравственно-моральных запретов, вызывающих у человека различные формы боязни нарушить их. При этом эдипов комплекс трактуется как извечно данный, возникающий на ранних ступенях развития человеческой цивилизации и дающий знать о себе в жизни современных людей, поскольку в структуре личности имеется бессознательное Оно, организующее треугольное расположение детско-родительских отношений, и Сверх-Я как наследник некогда сформированного комплекса.

Наряду с клинической практикой, Фрейд уделял значительное внимание осмыслению этической проблематики, что предполагало теоретическое углубление в понимание природы и истоков страха. Его стремление к раскрытию тайны бессознательных влечений так или иначе подводило к вопросу о соотношении желаемого и должного, естественно-природного и морально-нравственного, столкновение которых между собой оборачивалось возникновением реальных или воображаемых страхов, нередко перерастающих в психические расстройства. Описывая чувства вина и раскаяния, совести и самосознания личности, основатель психоанализа не мог обойтись без того, чтобы не затронуть психические процессы, непосредственно относящиеся к феномену страха.

Используя разнообразные приемы толкования сновидений и расшифровки бессознательного, Фрейд пытается проникнуть по ту сторону нравственных запретов и социальных ограничений, налагаемых культурой и обществом на человека, с тем чтобы выявить и обнажить подлинные детерминанты, обусловливающие возникновения страха у индивида, раскрыть и объяснить психологические механизмы, способствующие усилению эмоциональных, стрессовых состояний человеческой души. Такое вниманием к рассмотрению человеческих страхов вытекает из общей установки психоанализа на учет и освещение «теневых» сторон психики, не попадающих, как правило, в поле зрения тех исследователей, кто привык рассматривать индивида в качестве исключительно добропорядочного существа.

Как же конкретно трактуется феномен страха в психоанализе?

Прежде всего, Фрейд различает «реальный» и «невротический» страх. Если первый интерпретируется им как страх перед известной человеку опасностью, то под вторым он понимает такой страх, который связан с опасностью,

неизвестной индивиду. Однако поскольку требования влечений человеческого существа всегда представляют собой нечто реальное как в онтологическом, так и в психологическом смысле, то Фрейд исходит из того, что и «невротический» страх имеет реальное основание. Кроме того, подобно Кьеркегору, основатель психоанализа проводит различие между страхом, испугом и боязнью. Но если у Кьеркегора боязнь и испуг рассматриваются как нечто определенное, в отличие от страха, трактуемого в метафизическом плане и соотнесенного с неопределенной возможностью свободы человеческого духа, то у Фрейда различие между этими феноменами осуществляется по иным основанием, связанным главным образом с выделением психических состояний и объективных отношений человека к ним с точки зрения грозящей опасности.

Различие между страхом, боязнью и испугом потребовалось Фрейду для того, чтобы лучше уяснить причины возникновения невротических заболеваний. В частности, это различие позволило ему высказать соображения о том, что сама по себе боязнь не вызывает травматического невроза, поскольку в ней содержится что-то такое, что защищает человека от испуга, способствующего возникновению невроза. Страх же рассматривается Фрейдом как определенная реакция на реальную или воображаемую опасность.

Основатель психоанализа считает, что на почве страха возможны психические расстройства. Однако их причины следует искать в осадках, ранее имевших место в жизни человека, в травматических переживаниях, связанных с эдиповым комплексом. Индивид часто испытывает страх перед Сверх-Я, перед судом своей совести. Будучи бессознательным, это страх не возникает в Оно, ибо, в понимании Фрейда, само по себе Оно не испытывает страха, так как не может судить о ситуациях опасности. Питательной почвой страха является столкновение между сознанием и самосознанием, когда человеком осознается опасность, а зависимость от Сверх-Я оборачивается «социальным страхом» и соответствующим чувством виновности.

Такое понимание феномена страха поставило Фрейда перед необходимостью ответить на ряд вопросов. Так, если местом проявления страха служит Я, а невротические заболевания связанны с вытеснением бессознательных влечений, которые не исчезают бесследно, но, напротив, исподволь дают знать о себе в форме образования невротических симптомов, то не следует ли сделать вывод, что страх возникает под воздействием механизмов вытеснения? Коль скоро страх в Я может быть понят как страх перед Сверх-Я, а данная инстанция в человеческой психике имеет свои истоки в Оно, то не правильно ли соотносить данный феномен с бессознательными велениями человека, нежели с моральными и социальными ограничениями, налагаемыми на него?

Фрейд долго колебался, высказывая противоречивые суждения в связи с ответом на первый вопрос. Вначале он исходил из того, что энергия вытесненных душевных движений автоматически ведет к возникновению страха, т. е. само по себе вытеснение превращается в страх. Однако впоследствии он пересмотрел данную точку зрения. В поздних работах Фрейд пришел к выводу, что при вытеснении происходит не новое психическое образование, ведущее к страху, а воспроизведение предшествующего страха как определенного аффективного состояния человеческой души. Теперь фрейдовская трактов-

ка взаимоотношения между вытеснением и страхом оказывается как бы перевернутой: первичным импульсом к вытеснению признается именно страх.

В 1923 г. один из сподвижников Фрейда О. Ранк опубликовал работу «травма рождения», в которой доказывал, что «первичный страх человека связан с фактом его рождения, с извлечением его на свет из материнского лона, из того внутриутробного состояния, где он составлял единое целое с матерью». Все последующие страхи являются, с точки зрения Ранка, не чем иным, как репродукцией травмы рождения.

Фрейд не соглашается с подобной трактовкой страха, считая, что в этом случае не обращается внимания на филогенетические факторы развития индивида. Одновременно он критически относится к тем концепциям, в соответствии с которыми «первичным» признается «страх смерти» перед иными влечениями или состояниями человеческой души. Но это не означает, что Фрейд вообще склонен отрицать наличие «влечения к смерти» у человека. Если бы он придерживался таких убеждений, то это противоречило бы его психоаналитической гипотезе о «влечении к смерти».

Кстати сказать, о «страхе смерти» размышлял в свое время Лев Толстой, а русский исследователь А. Токарский подчеркивал, что «страх смерти – чувство очень сложное, требующее внимательного анализа» (Токарский, 1897, с. 993). Когда-то Гёте словами Фауста заметил:

Навязчивые страхи! Ваша власть –
Проклятие человеческого рода.
Вы превратили в пытку и напасть
Привычный ход людского обихода.

Средствами психоанализа Фрейд попытался выявить причины возникновения этих страхов, дать их анатомию и понять психологию. Его заслуга состоит в том, что он привлек внимание к проблеме страха, возникающего у человека не в критической ситуации, будь то возникновение болезненных психических состояний, а в той простой ситуации, которая характерна для индивида, находящегося в состоянии прожитой жизни и смерти.

Литература

Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. М., 1989.
Тохарский А. А. Страх смерти // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 40.

1990

ПРИЗРАК ОТЦА, ИЛИ ДИАЛЕКТИЧЕСКИЕ КЕНТАВРЫ

Книга А. Лобка «Подсознательный Маркс, или Евангелие, которое не состоялось» (Лобок, 1993) могла и не оказаться в поле моего зрения, несмотря на то, что она имеет интригующее название. Я мог не обратить на нее внимания не потому, что далек от рассматриваемой автором проблематики. Напротив, мои первые студенческие попытки приобщения к исследовательскому процессу были связаны как раз с анализом работ молодого Маркса. А большая часть последующей научной деятельности проходила под знаком осмысления психоаналитических идей и концепций. Так что по своей тематике книга А. Лобка отнюдь не чужда моим профессиональным интересам, поскольку, по выражению ее автора, она написана в жанре психоаналитического исследования. Другое дело, что данная книга издана сравнительно небольшим тиражом в Екатеринбурге и потому вероятность моей встречи с ней оставалась весьма проблематичной, если бы не благоприятные на то обстоятельства.

Так уж случилось, что не я нашел эту книгу, а она нашла меня. Все очень просто. Зная о моих профессиональных интересах, член редколлегии одного из известных журналов позвонил мне и сообщил о том, что у него находится любопытная работа. Разумеется, это была не только информация о новой книге. В процессе разговора мой собеседник предложил написать рецензию на данную книгу, которую он охарактеризовал как интересную и заслуживающую того, чтобы читатели журнала узнали о ее содержании. Будучи знакомым с членом редколлегии журнала, я опрометчиво дал согласие на написание рецензии на книгу, которую еще не читал. Опрометчиво потому, что не представлял себе всю тяжесть предстоящей работы, связанной с откликом на обращение А. Лобка к читателю найти в себе силы «психологически открыться навстречу этой книге» (Лобок, 1993, с. 10).

Быть психологически открытым и стать одновременно рецензентом книги – задача отнюдь не простая. Непростая хотя бы уже по тому, что это предполагает соотнесение своего внутренне сокровенного, по меньшей мере, с тремя внешне очерченными предметами рассмотрения. Во-первых, с личностью К. Маркса, вызывающей противоречивые чувства в связи с переосмыслением некогда навязанных всем нам стереотипов и клише. Во-вторых, с попыткой автора книги исповедаться в «страстной и всепоглощающей» любви к Марксу в эпоху «глубокого застоя», в стремлении раскрыть какую-то страшную

тайну, содержащую в себе загадку раздвоенности Маркса на «официального Отца коммунистической церкви» и предводителя «духовного подполья» самого автора. В-третьих, с личностным отношением к той социальной реальности, в рамках которой по-своему реализовывались творческие способности меня самого как историка философии и психоанализа, отца троих детей, человека, с удивлением обнаружившего, что ему не чуждо не только ничто человеческое, но и ничто нечеловеческое.

Читая данную книгу, я попытался быть открытым не только к ней, но и к самому себе. Честно признаюсь: эта задача оказалась не только сложной, но и мучительной, ибо приходилось ловить себя на том, что время о времени где-то в глубине души возникало сопротивление. Сопротивление против некоторых интерпретаций автора книги, относящихся к постижению драматических коллизий жизни Маркса и трагических воплощений в реальность его теоретических конструкций через призму того, что он сам назвал Призраком Отца. Сопротивление против явного, саркастически-обличительного пафоса, с которым автор выступал на страницах своей книги, рассматривая гримасы коммунистической идеологии. Того пафоса, который сегодня воспринимается уже не как нечто привычное, обыденное и в общем-то надоевшее даже с поправками на 1991 г., когда, судя по предисловию-исповеди, была написана эта работа. Наконец, сопротивление возникло и против благодарности автора книги за то, что, возможно, кто-нибудь возьмет на себя труд опровергнуть выдвинутые им гипотезы и предположения. Ведь опровергнуть их, как, впрочем, и подтвердить, фактически, невозможно, поскольку в любом случае речь может идти лишь о той или иной интерпретации текстов, принадлежащих перу Маркса, и обстоятельств жизни исторической личности.

Передо мной возникла проблема, разрешение которой предполагало ответ на следующие вопросы. Должен ли я идти на поводу возникшего при чтении данной книги сопротивления, внимать его голосу и испытывать досаду, что в конечном счете могло вылиться в некое раздражение со всеми вытекающими отсюда последствиями – резкой критикой в адрес автора работы, поиском аргументов, оправдывающих мое неприятие высказанных им сомнительных положений, язвительных замечаний по поводу его исповедальности? Могу ли я преодолеть это сопротивление и в качестве компенсации настроиться на светско-любезный лад, в результате чего из-под пера выйдет благоприятная для автора книги рецензия, в которой будет дана позитивная оценка новаторского подхода к исследованию фигуры Маркса, драматической судьбы человека «великого и несчастного одновременно»? Не лучше ли под каким-либо благовидным предлогом отказаться от написания рецензии на данную книгу, тем более что в период «первоначального накопления капитала», связанного с переходом к рыночным отношениям в нашей стране, когда большинство ученых оказалось, по сути дела, за чертой бедности, катастрофически не хватает свободного времени для благотворительной деятельности, будь то отзыв на диссертацию или рецензирование опубликованной работы?

Если бы передо мной лежала другая книга – нудная, не вызывающая ни малейшего интереса, не затрагивающая нечто личное, сопряженное с тайнами

творчества, – я бы ответил однозначно на последний вопрос и, извинившись перед членом редколлегии журнала, снял бы с себя груз ответственности, опрометчиво взваленный на собственные плечи.

Но в том-то и дело, что книга А. Лобка являлась неординарной, раскрывающей драматическую судьбу Маркса с непривычной и, возможно, для кого-то шокирующей исследовательской позиции. Более того, несмотря на использование автором таких понятий, как «перенос», «вытеснение», и ряд других, работа написана в таком психоаналитическом духе, который не соответствует ни классическому психоанализу Фрейда, ни его современным вариантам.

В конечном счете, именно это и предопределило мое окончательное решение, в результате чего я счел возможным высказать несколько соображений в связи с публикацией книги А. Лобка. Но не в форме какой-либо краткой или развернутой рецензии на нее, а с точки зрения привлечения внимания читателей к самой книге, ибо она заслуживает, на мой взгляд, того, чтобы, отрешившись от повседневных забот и политических страстей, хотя бы на какое-то время окунуться в безграничный мир творчества, психологическое постижение тайны которого всегда является пленительной загадкой для думающего человека.

Чтобы читатели могли уяснить для себя, в чем состоит специфика предложенной автором интерпретации интеллектуальной деятельности Маркса, необходимо воспроизвести основные положения книги. Однако, предваряя краткое изложение гипотез, хочу обратить внимание на одну «мелочь», которая, если придерживаться психоаналитического метода исследования, говорит о многом. Эта «мелочь» содержится на последней странице работы, где автор подчеркивает, что именно трагедия индивидуальной души была подлинным источником творческой и жизненной трагедии Маркса. А дальше следует заключительная фраза: «Насколько мне удалось показать это в своей книге – *удить* читателю» (там же, с. 286).

Первое, что приходит на ум, – это досадная опечатка в тексте книги. Видимо, автор хотел сказать, что он сделал свое дело, а как и что получилось – об этом должен *судить* читатель. Вместе с тем тот, кто знаком с психоанализом, знает, что за описками, оговорками, обмолвками непременно что-то скрывается. Все эти огрехи не случайны, они имеют смысл, раскрытие которого является одной из существенных задач психоанализа.

Правда, по отношению к рассматриваемой книге можно было бы сказать, что досадная опечатка произошла по вине тех, кто редактировал окончательный текст, и автор здесь ни при чем. Однако, как правило, автор читает верстку и исправляет возможные ошибки и опечатки, допущенные в процессе подготовки текста в издательстве.

Разумеется, ни один автор не в состоянии обнаружить буквально все огрехи, содержащиеся в многостраничном печатном тексте. Но вот почему он способен зафиксировать в своем сознании одни опечатки и не заметить другие – это вопрос, относящийся к сфере работы его бессознательного.

В том, что многие автор книг готовы отдать свое произведение на суд читателя, нет ничего особенного. Другое дело, что те, кто публикует нечто глубоко выстраданное, в душе столь ревниво и ранимо относятся к своему

детищу, что суд читателей над очередным трудом не может адекватно восприниматься в качестве справедливого, тем более, не дай бог, критически осуждающего приговора.

А вот то, что читателю предстоит не столько *судить,* сколько *удить,* ловить между строк нечто скрытое, искать и расшифровывать индивидуально-личностное (авторское и свое собственное) – это как раз и является тем неоднозначным процессом чтения текста, который тесно связан с психологией творчества.

Могу предположить, что появление в данной книге слова *удить* вместо *судить* не является простой случайностью. Тем более что ее подчас исповедальный тон позволяет «выудить» авторско-личное, не вошедшее в текст самой книги.

В частности, исходя из содержащихся в работе резко-обличительных суждений идеологического и политического характера, можно, пожалуй, говорить о том, что на волне демократических преобразованиях в России автор не только сумел материализовать свои интеллектуальные прозрения, свидетельством чего является данная публикация, но и скорее всего в той или иной форме принимал (возможно, и сейчас принимает) непосредственное участие в политической жизни страны.

Между строк просматриваются и другие, скрытые интенции, дающие пищу для размышления об авторской позиции в ее индивидуально-личностном обрамлении. Но речь идет не об этом, ибо психоанализ психоаналитически ориентированной книги вовсе не входит в мою задачу, которая сводится в основном к привлечению внимания читателя к данному труду.

А теперь кратко, в суммарном виде попытаюсь изложить суть содержащихся в книге А. Лобка гипотез и выводов. И пусть читатель сам решит для себя, насколько его может заинтересовать интрига авторского толкования творческой и жизненной трагедии Маркса и готов ли он приобщиться к разгадке творчества как такового.

Точкой отсчета и судьбоносным вектором всех перипетий интеллектуальной деятельности Маркса является, по мнению автора книги, амбивалентное отношение сына (Карла) со своим отцом. И хотя в работе ни разу не используется понятие эдипова комплекса, тем не менее можно было бы сказать, что именно он предопределил те драмы и трагедии, которые сказались на судьбе молодого и зрелого Маркса.

Отдаю себе отчет в том, что возможно. Оказываю «медвежью услугу» автору книги, называя вещи своими именами. Мне самому неоднократно приходилось сталкиваться с тем, что многие люди воспринимают эдипов комплекс как нечто ужасное и неприличное. Большинство из них крайне отрицательно относятся к любому упоминанию о нем. «Что за бред, – возмущается праведный человек, незнакомый с существом психоаналитического понимания эдипова комплекса. – Если через призму эдипова комплекса пытаются объяснить поведение какого-то, пусть неординарного человека, вроде Маркса, то, не дай бог, с этой же меркой подойдут и ко мне. Но я ведь не гений, не сексуальный маньяк или извращенец. У меня нет и никогда не было никакого эдипова комплекса». Примерно так говорит о себе каждый, для кого эдипов

комплекс все равно что красная тряпка для быка. Как написала в своем сочинении одна студентка психологического колледжа, в котором я читал небольшой курс по психоанализу, «эдипов комплекс – это просто извращение, у себя я его никогда не замечала, а если бы и заметила, то сразу же обратилась бы к психиатру».

Не исключено, что, подозревая или зная о подобной реакции многих людей на представления об эдиповом комплексе, автор рассматриваемой книги не стал размахивать красной тряпкой и дразнить быков. Он поступил по-своему предусмотрительно и мудро, говоря о психологических комплексах Маркса, ни словом не обмолвясь о подозрительном эдиповом комплексе. Более того, в содержательном отношении в книге речь идет не об эдиповом комплексе, олицетворяющем собой проявление сексуального влечения ребенка к своей матери и одновременно чувств любви и ненависти к отцу, что является основным постулатом классического психоанализа. Речь идет о таких семейных отношениях маленького Карла с отцом, о такой системе воспитания, в рамках которой одаренный от природы юноша находился в тисках противоречий, вызванных к жизни стремлением реализовать свой творческий потенциал и внимать эгоистически-авторитарным наставлениям отца, освободиться от тирании родителя и с помощью различных механизмов компенсации заглушить чувство вины, возникшее после бунта, непослушания и преждевременной смерти отца.

Отсюда и своеобразие психоаналитического видения автора книги. Если в классическом психоанализе основной акцент делается на раннем детстве ребенка, когда проявление и вытеснение эдипова комплекса может иметь далеко идущие последствия, сказывающиеся на образе жизни взрослого человека, то объектом исследования А. Лобка является, прежде всего, 17–18-летний юноша, у которого в этот период жизни возникли, согласно выдвинутой в книге гипотезе, разъедающие душу сомнения и комплексы. Эти комплексы – результат «глубочайшей психологической искалеченности личности», обусловленной семейным авторитаризмом отца Маркса и его «жутким педагогическим подходом» к воспитанию своего сына. Автор книги считает, что таковыми у Маркса являлись комплексы гипертрофированного честолюбия и чувства вины, безмерного тщеславия и раскаяния перед отцом, неутоленного самолюбия и неуверенности в себе, мстителя по отношению к идее государства и иррационального страха перед опубликованием своих трудов.

Казалось бы, после смерти отца молодой Маркс должен был обрести творческую свободу и реализовать свои дарования. Но в том-то и дело, что, согласно автору книги, Призрак Отца неотступно следует за ним по пятам на протяжении всей его жизни, обостряя чувство вины и порождая в голове Маркса странные «диалектические кентавры» типа представлений об освободительной миссии пролетариата и коммунизме как царстве человеческой свободы. В конечном счете, приходит к выводу А. Лобок, Призрак Отца осуществляет «блокировку теоретического рассудка Маркса», который при помощи концепции коммунизма пытался «залатать психологические проблемы своих непростых взаимоотношений с отцом» (там же, с. 54, 60).

«Что за бред!» – возмутится читатель, для которого подобные суждения воспринимаются не иначе как святотатство и кощунство над светлой памятью основоположника коммунистической идеологии. И будет по-своему прав, если ограничится выдержками, вырванными мною из контекста книги, содержащей в целом интересный и малоизученный материал, на анализе которого автор выдвигает свои гипотезы и делает соответствующие выводы. Более того, если я приведу суждение А. Лобка, согласно которому «разрешением психологических комплексов Маркса, сформировавшихся у него в общении с отцом, стала судьба России» (там же, с. 139), то не исключено, что кое у кого вообще пропадет интерес к данной книге.

Но не стоит торопиться с вынесением своего приговора. Уверяю, уважаемый читатель, что книга А. Лобка – отнюдь не крамольное чтиво, отражающее эмоциональные реакции автора на то идеологическое насилие над человеком, которое на протяжении нескольких десятилетий осуществлялось в нашей стране. Это – глубоко продуманная, логически стройная и документально обоснованная работа, дающая представление об авторской интерпретации действенности механизмов формирования мировоззрения Маркса, понимание которых способно пролить свет на специфику его интеллектуальной деятельности. Другое дело, что предложенная автором интерпретация трагической судьбы Маркса, будучи по-своему оригинальной и заслуживающей внимания, является одной из возможных, наряду с другими, привычными или новаторскими. Причем она не менее приемлема для находящегося всегда в поиске исследователя, чем какая-либо иная интерпретация. Во всяком случае, отбрасывать ее, исходя из личных предубеждений, – значит сужать горизонт творческого поиска и заведомо обрекать себя на «завершенность мышления», «нищету воображения» и «истину в последней инстанции».

Пересказывать подробно все тонкости авторской аргументации в пользу предложенной интерпретации жизнедеятельности Маркса – это значит лишать читателя удовольствия самому соприкоснуться с тайной творчества. Лучше непосредственно самому обратиться к данной книге, остаться с ней наедине, войти в лабиринт авторских конструкций, совершить путешествие в неизведанную страну человеческой психики, пройтись по непроторенным чащам сочинений и поэтических произведений молодого Маркса и, не заплутав в дебрях своего собственного бессознательного, выйти из этого лабиринта не отягощенным возможными предрассудками, а открытым миру, другим людям и самому себе.

Мне остается только пожелать счастливого пути всем тем, кому удастся совершить путешествие по страницам данной книги. А уж каков будет итог этого путешествия – сие зависит от самого путника.

Литература

Лобок А. Подсознательный Маркс, или Евангелие, которое не состоялось: книга-гипотеза. Екатеринбург, 1993.

1993

ОБЪЕКТЫЕ ОТНОШЕНИЯ И СПЕЦИФИКА ДЕТСКИХ ПЕРЕЖИВАНИЙ В ПРЕДСТАВЛЕНИИ М. КЛЯЙН

Известно выражение, что новое – это хорошо забытое старое. Следует только добавить, что нередко новое – это не только забытое, но и вообще неосвоенное старое. Думается, что последнее соображение как раз относится к той проблематике, которую мне хотелось бы осветить в предлагаемом читателям материале.

Полагаю, что данная проблематика может вызвать у некоторых психологов, воспитателей и педагогов активное неприятие, поскольку речь пойдет о непривычных, часто отвергаемых с порога психоаналитических идеях, касающихся ранних стадий развития детей и не вписывающихся в сложившиеся и подчас канонизированные академические представления о бесконфликтном младенчестве и «золотом» детстве.

Вместе с тем хотелось бы надеяться на то, что хотя бы часть заинтересованных читателей подойдет к осмыслению данного материала с позиций доброжелательного скептицизма, предполагающего не отвержение с порога всего того, что с самого начала может вызвать сопротивление и активное неприятие, в силу ранее сложившихся внутренних установок, бессознательно возникших под влиянием предшествующего воспитания и обучения, а прежде всего ознакомление с теми идеями и представлениями, которые были предложены первопроходцами, непосредственно работавшими в сфере детского психоанализа и способствовавшими глубинному пониманию специфики переживаний младенцев.

Объектные отношения

Объектное отношение – это отношение, соединяющее потребность человека с объектом, удовлетворяющим данную потребность. Когда говорится об объекте, то имеется в виду прежде всего объект удовлетворения. Основное объектное отношение складывается в отношении ребенка и матери. Именно мать удовлетворяет потребности ребенка, что имеет структурное значение. В принципе все в объектном отношении ориентировано на удовлетворение потребности.

С точки зрения одной из видных представительниц британского психоанализа Мелани Кляйн (1882–1960), с идейным наследием которой отечест-

венный читатель может познакомиться по издаваемому на русском языке собранию сочинений ее работ (Кляйн, т. 1, 2, 2007), объектные отношения существуют с самого начала жизни ребенка. Первыми объектными отношениями младенца являются его отношения с материнской грудью и матерью. Если этот первичный объект интроецируется и укореняется в младенце с достаточной стабильностью, то тем самым закладывается основа для удовлетворительного развития ребенка.

Основываясь на клинических наблюдениях, М. Кляйн выдвинула положение, в соответствии с которым, первые переживания ребенка, связанные с присутствием матери и кормлением грудью, способствуют возникновению объектного отношения к ней. При этом она выделила феномен жадности в качестве основополагающего. «Поскольку, – подчеркивала М. Кляйн, – жадность является врожденным компонентом первых желаний, связанных с грудью, она оказывает чрезвычайно важное влияние на отношение к матери и на общий характер объектных отношений» (Кляйн, Айзекс, Райвери, Хайманн, 2001, с. 344–345).

Известны случаи, когда некоторые младенцы с удовольствием сосут грудь матери, но при этом не проявляют признаков жадности. Известны и другие случаи, когда некоторые младенцы отличаются так называемым «ленивым сосанием», впоследствии перерастающим в спокойное и равномерное сосание. В свете этих наблюдений тезис М. Кляйн о жадности как врожденном компоненте первых желаний и важной составляющей объектных отношений может быть воспринят в качестве дискуссионного, нуждающегося в дальнейших исследованиях, связанных с реальными наблюдениями над младенцами.

Однако она исходила из того, что встречающийся у ряда младенцев спокойный подход к сосанию или имеющие место проблемы с ним могут быть связаны с тревогой преследования, когда материнская грудь, под воздействием направленных на нее агрессивных импульсов, превращается в восприятии ребенка в «вампироподобный пожирающий объект», вследствие чего тревога преследования затормаживает жадность и происходит угасание желания сосать. Кстати сказать, наличие тревоги способно приводить, по ее мнению, не только к вышеописанным проблемам, но и к усилению жадности младенца.

Наряду с проявлением младенцем жадности М. Кляйн рассматривала также феномен зависти, который воспринимался ею в качестве выражения оральных и анально-садистских импульсов ребенка. Подобно жадности, зависть проявляется в самом раннем детстве. Она направлена на овладение объектом и имеет первичную деструктивную цель. Зависть испытывается младенцем по отношению к груди матери, а затем по отношению к матери вообще.

Как М. Кляйн представляла себе взаимодействие ребенка с материнской грудью сразу же после его рождения? Является ли это взаимодействие наследственно данным или приобретенным в первые дни жизни ребенка?

Психоаналитическая работа привела ее к выводу, в соответствии с которым новорожденный младенец на бессознательном уровне ощущает существование объекта, олицетворяющего материнскую грудь. Бессознательное знание о груди и переживание ребенком определенных чувств по отношению к ней рассматривались М. Кляйн в качестве филогенетического наследст-

венного фактора. Другое дело, что онтогенетические факторы тоже играют определенную роль.

Так, с точки зрения М. Кляйн, первоначально имеет место такое отношение, когда орально-либидозные и орально-деструктивные импульсы ребенка направлены на материнскую грудь. В виде психического представления грудь матери воспринимается ребенком как «хорошая», если она удовлетворяет его, или как «плохая», когда служит источником его фрустрации. В течение первых месяцев жизни ребенка в его психике нет полного отделения между «хорошим» и «плохим» объектом, причем материнская грудь в обоих качествах сливается у него с ее телесным присутствием. В конечном счете, первым объектным отношением ребенка является, как подчеркивала М. Кляйн, отношение к любимой и ненавистной, удовлетворяющей и фрустрирующей, «хорошей» и «плохой» груди. Расщепление подобного рода имеет своим результатом разделение любви и ненависти.

С одной стороны, благодаря процессу проекции, когда ребенок переносит на «хорошую» или «плохую» грудь свои любовные импульсы, эти импульсы приписываются матери. С другой стороны, благодаря процессу интроекции, когда материнская грудь как частичный объект как бы вбирается ребенком вовнутрь, свойства и качества данного объекта формируются внутри его психики. В результате этого представление ребенка о внешнем и переведенном во внутренний план объекте оказывается искаженными в его психике фантазиями, обусловленными проецированием собственных импульсов младенца на объект. «„Хорошая“ грудь – внешняя и внутренняя – становится прототипом всех полезных и удовлетворяющих объектов, „плохая“ же грудь – прототипом всех внешних и внутренних преследующих объектов» (Кляйн, Айзекс, Райвери, Хайманн, 2001, с. 209).

Говоря о двойственном отношении ребенка к первому объекту, М. Кляйн рассмотрела различные стороны подобного отношения. В частности, она полагала, что «плохая» грудь становится для ребенка ненавидимой, наделяется орально-деструктивными качествами его собственных импульсов, возникающих в состояниях фрустрации и ненависти. Находясь под воздействием деструктивных фантазий, ребенок может кусать грудь матери и пожирать ее. Одновременно у него может возникать такое чувство, что и грудь может воздействовать на него аналогичным образом. Соответствующие деструктивные фантазии служат питательной почвой для возникновения у ребенка различных страхов, выступающих в качестве внешних и внутренних преследователей.

Так, «плохая» грудь может выступать в качестве пожирающей ребенка, точно так же как он испытывает желание пожрать ее, в результате чего у него возникает тревога преследования. Другое дело, что на ранних стадиях развития ребенка тревога преследования как бы нейтрализуется его отношением к «хорошей» груди, а физическая близость к матери во время кормления укрепляет его доверие к хорошим объектам.

Если плохой, фрустрирующий объект (грудь матери) воспринимается ребенком как преследующий, то «хорошая» грудь идеализируется им и становится таким объектом, который доставляет ему немедленное, неограниченное и вечно длящееся удовольствие. Идеализации «хорошей» груди спо-

собствует сила страха преследования, вызывающая у ребенка потребность в защите от преследования со стороны плохого объекта. Так возникает представление об идеализированной груди, являющейся средством защиты ребенка от тревоги.

М. Кляйн считала, что при исследовании ранних процессов расщепления важно различать хороший и идеализированный объекты. Хотя различение между этими объектами не является четким, тем не менее можно говорить о том, что идеализированный объект в меньшей степени интегрирован в Я, чем хороший объект. В целом расщепление имеет место не столько между хорошим и плохим объектами, сколько между идеализированным и очень скверным объектами.

Таким образом, в понимании М. Кляйн, с самого начала объектные отношения формируются во взаимодействии между проекцией и интроекцией, внешними и внутренними объектами и ситуациями. В рамках этих отношений деструктивные импульсы ребенка направляются против объекта. Сперва они проявляются им в фантазировании орально-садистических атак на материнскую грудь. Затем эти атаки трансформируются в фантазии нападения на тело матери, будь то стремление ребенка лишить материнское тело всего его хорошего содержания (орально-садистские импульсы) или желание проникнуть внутрь его, чтобы контролировать изнутри (анально-садисткие импульсы).

По мнению М. Кляйн, ребенок может прибегать к галлюцинаторному удовлетворению, когда смягчается тревога, устраняется фрустрация и возникает чувство обладания идеальной грудью внутри себя. При этом может возникнуть такая ситуация, при которой галлюцинаторное удовлетворение сопровождается обособлением преследующей груди от груди идеализируемой, а переживания фрустрации – от переживаний удовлетворения. Подобное обособление рассматривалось М. Кляйн как связанное с процессом отрицания, крайние формы которого сопряжены с уничтожением любых фрустрирующих объектов, ведущих к ослаблению тревоги преследования.

Отрицание касается не только самого факта существования фрустрирующего объекта, но и ситуации фрустрации в целом. Оно охватывает также неприятные ощущения, проявляющиеся в результате фрустрации. Наконец, отрицание распространяется и на психическую реальность. Отрицание последней становится возможным благодаря сильному чувству всемогущества, являющемуся важной характеристикой ранней психики.

Помимо идеализации и отрицания к первым методам защиты ребенка от тревоги на ранней стадии его развития М. Кляйн относила также расщепление, всемогущество, контроль над внешними и внутренними объектами. Хотя все эти защиты препятствуют процессу интеграции, тем не менее они крайне важны для целостного развития Я, поскольку каждый раз облегчают тревогу ребенка. Отношение ребенка к частям тела матери, сосредоточенное, в первую очередь, на ее груди, постепенно сменяется отношением к ней как к личности.

В целом объектные отношения рассматривались М. Клайн как формирующиеся под влиянием либидо и агрессии, любви и ненависти. Эти отношения

наполнены как тревогой преследования, так и вновь обретенной уверенностью во всемогуществе, которое возникает на основе идеализации объекта. Наконец, именно с интроекцией целостных объектов ребенка она соотносила фундаментальные изменения в его объектных отношениях.

К этому следует добавить, что представления М. Кляйн об объектных отношениях оказали соответствующее влияние на становление и развитие теории объектных отношений, первоначально возникшей среди британских психоаналитиков, а позднее получившей признание у ряда других психоаналитиков, особенно латиноамериканских и части американских.

Важно также отметить и то обстоятельство, что размышления М. Кляйн об объективных отношениях сопровождались полемикой с теми представителями теории объектных отношений, которые предпринимали усилия по ее развитию. Так, она сочла необходимым подчеркнуть принципиальные, на ее взгляд, различия между собственными взглядами и идеями шотландского психоаналитика Р. Д. Фэйрберна (1889–1964), выраженными в его работах «Пересмотренная психопатология психозов и неврозов» (1941), «Внутрипсихическая структура в понятиях теории объектных отношений» (1944), «Объектные отношения и динамическая структура психики» (1946).

Согласившись с выделением Р. Д. Фэйрберном «шизоидной позиции», представляющей собой часть нормального развития и являющейся основой возникновения шизоидных и шизофренических заболеваний, М. Кляйн в то же время отметила, что, в отличие от данного аналитика, подходившего к исследованию объекта с точки зрения развития Я, она акцентировала внимание на модификации ранних тревог. Кроме того, она не разделяла мнения Р. Д. Фэйрберна, в соответствии с которым интернализированным является прежде всего «плохой» объект, а придерживалась взглядов, согласно которым интроецированная «хорошая» грудь образует одну из важных частей Я.

Младенческая депрессивная позиция

По мнению М. Кляйн, возникающие у младенца страхи преследования, включая страх преследования «плохой» грудью матери, страх быть отравленным и съеденным, играют важную роль в развитии паранойи и шизофрении. Широко распространенные в период первых несколько месяцев жизни, эти феномены позднее обнаруживаются в симптоматической картине шизофрении. Подобные состояния в ранний период жизни первоначально были названы М. Кляйн «фазой преследования», затем – «параноидной позицией» и, наконец, «параноидно-шизоидной позицией». Последний термин был использован ею как некий синтез взглядов Р. Д. Фэйрберна, писавшего о «шизоидной позиции», с ее собственными ранними представлениями.

Если страхи преследования слишком сильны, то ребенок не в состоянии преодолеть параноидно-шизоидную позицию. В дальнейшем эта позиция перерастает в депрессивную, способствующую развитию признаков маниакально-депрессивных расстройств. Словом, как считала М. Кляйн, депрессивная позиция играет центральную роль в раннем детском развитии, хотя

последствия преодоления ее зависят от успешности преодоления предшествующей ей фазы, т. е. параноидно-шизоидной позиции.

Размышляя о параноидно-шизоидной и депрессивной позициях, М. Кляйн исходила из того, что между ними не может быть проведена четкая демаркационная линия. Между этими позициями всегда имеются некоторые колебания, что является частью нормального развития. Другое дело, что «преодоление параноидно-шизоидной и депрессивной позиций, происходящее в течение первых лет детства, играет существенно важную роль в инфантильном неврозе» (Кляйн, Айзекс, Райвери, Хайманн, 2001, с. 449).

Следует иметь в виду, что, говоря о параноидной и депрессивной фазах развития ребенка, М. Кляйн предпочла использовать термин «позиция». Этот термин представлялся ей наиболее адекватно отражающим существо дела, связанного не с наличием какой-то обособленной ступени инфантильного развития, а в ряде случаев с позднейшей жизнью человека. Соответствующие группировки тревог и защит рассматривались ею как впервые появляющиеся на самых ранних стадиях развития. Однако они воспринимались ею как не ограничивающиеся их пределами, а вновь и вновь возникающие в течение первых лет жизни, а при определенных обстоятельствах, и в ходе всей последующей жизни.

В представлении М. Кляйн эмоциональное развитие ребенка осуществляется следующим образом.

Новорожденный младенец «страдает от тревоги преследования, которую пробуждают процесс рождения и утрата внутриутробного состояния» (там же, с. 343). В течение первых нескольких месяцев жизни возможные состояния интеграции у ребенка весьма кратковременны. На передний план выходят не достижения интеграции, а, скорее, страх преследования, депрессивная тревога, процессы расщепления. В дальнейшем с прогрессом в интеграции и синтезе противоположных эмоций по отношению к одному объекту происходит фактическое ослабление тревоги, что служит предпосылкой для нормального развития. Можно сказать, что возбудитель страха преследования подкрепляет шизоидный механизм, ведущий к расщеплению ребенком себя и объекта, в то время как хорошее переживание укрепляет доверие к хорошим объектам, способствует интеграции Я и синтезу объекта.

Первоначально (в первые три – четыре месяца жизни) объектное отношение ребенка к матери является отношением к частичному объекту, на который переносятся орально-либидозные и орально-деструктивные импульсы. В период четырех – шести месяцев жизни ребенка происходят изменения в его эмоциональном развитии, включая укрепление его отношения к матери как к личности. По мере того как он оказывается способным воспринимать и интроецировать свою мать в качестве не частичного, а целостного объекта, происходит усиление идентификации с ней. У ребенка меняется отношение не только к матери, но в какой-то степени к отцу и другим людям. По мере того как у него появляется способность интроецировать мать и отца в качестве целостных объектов, что предполагает осуществление некоторой интеграции, на передний план начинает выступать депрессивная позиция.

Сближение «хороших» и «плохих», любимых и ненавидимых объектов в психике ребенка сопровождается стремлением к ослаблению противоречий между внешними и внутренними образами. Развертывается тенденция к установлению согласованности между расщепленными частями Я. Вместе с тем процессы интеграции и синтеза приводят к усилению конфликта между любовью и ненавистью. Амбивалентность начинает переживаться ребенком уже по отношению не к частичным, а к целым объектам. У него возрастает способность к осознанию усиливающейся конфликтности психической реальности. Возникает депрессивная позиция, в рамках которой ранние способы защиты (идеализация, отрицание, расщепление, контроль над внешними и внутренними объектами) начинают использоваться для борьбы с депрессивной тревогой и в конечном счете образуют маниакальную защиту, способную привести ребенка к регрессии, т. е. к параноидально-шизоидной позиции, характеризующейся ростом тревоги преследования.

Подобная регрессия может быть причиной серьезных нарушений в раннем развитии ребенка, ведущих к возникновению некоторых форм шизофренических заболеваний. Неудача в преодолении младенческой депрессивной позиции может обернуться также маниакально-депрессивным расстройством. Не исключены и тяжелые неврозы. В свете возможности возникновения подобного рода последствий М. Кляйн высказала свое твердое убеждение в центральном значении депрессивной позиции для первого года развития ребенка.

Неспособность ребенка преодолеть депрессивную тревогу ведет к задержке развития его способности любить, нарушению структуры формирующихся объектных отношений, торможению его фантазийной жизни. В конечном счете, в целом ряде своих работ, М. Кляйн не только выдвинула, но и отстаивала положение, гласящее о том, что «чрезмерная тревога преследования и чрезмерная депрессивная тревога, присутствующие в психических процессах младенца, способны сыграть решающую роль в психогенезе душевных расстройств» (Кляйн, Айзекс, Райвери, Хайманн, 2001, с. 384).

Может создаться впечатление, что в размышлениях М. Кляйн депрессивная позиция отождествляется исключительно с различного рода психическими расстройствами. Однако в действительности это не так. Специфика ее взглядов на развитие ребенка состояла в том, что депрессивная позиция рассматривалась не только в негативном, но и в позитивном ракурсах. Наличие депрессивной тревоги воспринималось ею в плане того, что осуществляемый Я контроль над объектами и импульсами был направлен на предотвращение фрустрации, агрессии и недопущении депрессивной тревоги как таковой. Ранее используемые методы расщепления оказывались таковыми, что выступали защитой от депрессивной тревоги. Прежний искаженный образ родителей (идеализированный или вселяющий ужас) стал восприниматься более реалистически. По мере того, как у ребенка появляется ощущение, что его деструктивные импульсы и фантазии направлены против целостного объекта, происходит нарастание чувства вины и стремления восстановить поврежденный любимый объект. Словом, в психике ребенка закладывается фундамент для нормального развития.

Если в предшествующий период развития ребенок был способен формировать «хорошие» объекты, и этот процесс не сопровождался избыточной тревогой преследования и расщепления, то в дальнейшем тревога преследования и шизоидные механизмы ослабевают, в результате чего он оказывается способным интроецировать целостные объекты и переводить их во внутренний план. В этом случае происходит преодоление депрессивной позиции. Если ребенку не удается справиться с тяжелыми ситуациями тревоги, то на стадии депрессивной позиции возможна сильная регрессия к параноидно-шизоидной позиции, что может, по выражению М. Кляйн, «воспрепятствовать интроекции целостных объектов и сильно повлиять на развитие как в течение первого года, так и в продолжение всего детства» (Кляйн, Айзекс, Райвери, Хайманн, 2001, с. 312).

Согласно М. Кляйн, фундаментальные шаги в преодолении депрессивной позиции совершаются ребенком в то время, когда он формирует целостные объекты, т. е. в течение второй половины первого года. Однако нормой является завершение инфантильных неврозов в возрасте около пяти лет.

В целом, депрессивная позиция рассматривалась М. Кляйн в качестве важной составляющей нормального эмоционального развития. Другое дело, что способы, благодаря которым ребенок справляется со своими тревогами и эмоциями, а также используемые им защиты, оказываются своего рода индикаторами нормального или патологического течения развития.

На основании гипотезы о младенческой депрессивной позиции М. Кляйн пришла к пониманию сложности ранних процессов и переживаний, оказывающих существенное влияние на эмоциональную жизнь ребенка. Исходя из данной гипотезы, она попыталась пролить свет на этиологию психических расстройств и высказала соображение, в соответствие с которым имеется тесная связь между инфантильной депрессивной позицией и феноменами скорби, меланхолии. В частности, скорбь рассматривалась ею как включающая в себя повторение эмоциональных ситуаций, пережитых ребенком в депрессивной позиции.

Тревога и вина

В понимании проблем тревоги и вины М. Кляйн отталкивалась от психоаналитических идей, высказанных основателем психоанализа З. Фрейдом (1856–1939) и немецким психоаналитиком К. Абрахамом (1877–1925). С одной стороны, ее привлекла точка зрения З. Фрейда, в соответствии с которой наиболее раннее проявление тревоги у ребенка связано с его переживаниями чувства опасности по поводу того, что младенческая потребность может оказаться неудовлетворенной из-за «отсутствия» матери. С другой стороны, ей импонировали взгляды К. Абрахама, который один из первых среди психоаналитиков установил тесную связь между тревогой, виной и каннибалистскими желаниями ребенка.

Отталкиваясь от этих идей и анализируя инфантильные ситуации тревоги, М. Кляйн выдвинула ряд положений, углубляющих предшествующие психоаналитические представления как о вине, так и о тревоге. В частности,

она высказала свое убеждение в том, что для возникновения тревоги имеют исключительно важное значение те садистические импульсы и фантазии, которые наблюдаются у маленьких детей. Она также пришла к пониманию того, что ранние процессы интроекции и проекции приводят к образованию у ребенка как хороших, так и пугающих объектов, представляющихся ему в свете собственных агрессивных импульсов и фантазий. «К происходящей отсюда тревоге примешивается вина, обусловленная переживаниями младенца по поводу собственной враждебности к своему первому как внешнему, так и переведенному во внутренний план, объекту» (Кляйн, Айзекс, Райвери, Хайманн, 2001, с. 398).

На ранней стадии своей исследовательской и терапевтической деятельности М. Кляйн пришла к заключению, что наиболее ранние защиты ребенка при нормальном и патологическом развитии направлены против тревоги, возникающей вследствие переживания младенцем агрессивных импульсов и фантазий. В дальнейшем она обратилась к гипотезе З. Фрейда о борьбе между инстинктами жизни и смерти, которая в применении к клиническому материалу привела ее к выдвижению предположения о том, что возникновение тревоги связано с опасностью, которой подвергает организм инстинкт смерти.

М. Кляйн утверждала, что возбуждаемые страхом опасности уничтожения и смерти являются первичной причиной тревоги. При этом она исходила из того, что, поскольку противостояние между инстинктами жизни и смерти не прекращается на протяжении всей жизни человека, то, следовательно, данный источник страха никогда не устраняется и является постоянным фактором во всех ситуациях тревоги.

С точки зрения М. Кляйн, страх перед уничтожением возникает на самой ранней стадии жизни ребенка. Младенец проецирует собственные агрессивные импульсы на материнскую грудь, в результате чего эта грудь и сама мать становятся, в его представлении, пожирающим объектом. В дальнейшем этот страх распространяется на отцовский пенис и на самого отца. Воспринимаемые ребенком опасные внутренние объекты становятся представителями инстинкта смерти.

В процессе проекции и интроекции, когда формируется двойственное отношение к объекту (материнской груди), у ребенка возникает тревога преследования «плохой» грудью. Если тревога преследования становится довольно сильной, то происходит более обширное расщепление Я, в результате чего оно оказывается неспособным интегрировать себя и синтезировать чувства ребенка к объекту. Сила тревоги, преследования и расщепления, в том числе расщепления груди на два объекта (хороший и плохой), порождают состояние дезинтеграции. Если хорошее переживание укрепляет доверие ребенка к хорошим объектам, то каждый возбудитель страха преследования подкрепляет шизоидный механизм, в результате чего нарастают болезненные эмоции депрессивной тревоги и вины. Эта тревога и вина постепенно фокусируются на матери и интенсифицируются.

Согласно М. Кляйн, депрессивная тревога может быть связана с переживанием ребенка по поводу его враждебности по отношению к хорошей матери, т. е. обусловлена чувством вины. Эта тревога сопряжена со страхом

потерять «хорошую» мать из-за направленных на нее агрессивных импульсов. Что касается тревоги преследования, то она может быть связана с тем, что ребенок боится возможности превращения матери в «плохую», деструктивную. Обе формы тревоги способны стать источником формирования фобий ребенка в возрасте трех – четырех месяцев жизни.

В представлении М. Кляйн, в течение первого года жизни ребенка осуществляется такое развитие, частью которого являются процессы, ведущие к модификации депрессивной тревоги вообще и тревоги преследования в частности. Тревога ребенка первоначально сосредоточивается на родителях, находит свое выражение в ранних фобиях, оказывает существенное влияние на его либидозное развитие. Она приводит к фиксации на прегенитальных стадиях и вызывает регрессию. В то же время тревога стимулирует либидозное развитие.

Рост силы генитального либидо способствует ослаблению тревоги. В процессе ослабления оральных, анальных и уретральных тенденций и достижения примата генитальной зоны ребенок приобретает способность надежно организовывать хорошие объекты в своем внутреннем мире. Он также начинает развивать стабильные отношения к своим родителям, что ведет к постепенному преодолению тревоги.

М. Кляйн исходила из того, что, по мере возникновения депрессивной тревоги (с наступлением депрессивной позиции), у ребенка наблюдается стремление к проекции, к направлению желаний, эмоций и вины на новые объекты. Эти процессы являются движущей силой последующих сублимаций. Однако если по отношению к первому объекту опасности преобладают чувства обиды и ненависти, то они могут сохраниться и по отношению к объекту-заместителю.

Отталкиваясь от подобного понимания, М. Кляйн выдвинула предположение, в соответствии с которым наблюдающиеся на более поздних стадиях развития проявления тревоги и вины могут быть прослежены до наиболее ранних проявлений агрессии ребенка в отношении игрушек. В свою очередь, существует еще более ранняя связь, проявляющаяся в отношении ребенка к материнской груди.

Я ребенка постепенно разворачивает свои защиты. На самой ранней стадии развития (шизоидно-параноидная позиция) тревоге противостоят такие защиты, как расщепление, всемогущество, отрицание. На следующей стадии развития (депрессивная позиция) защиты претерпевают изменения, характеризующиеся возрастающей способностью Я переносить тревогу. Усвоение навыков чистоплотности ослабляет чувство вины. В противоположность ранним формам расщепления, приводящим к состоянию дезинтеграции, наблюдаются процессы вытеснения, которые связаны с интеграцией. Выбор подвергающихся вытеснению влечений и фантазий зависит от возрастающей способности Я воспринимать внешние объекты и его способности к осуществлению синтеза внутри Сверх-Я.

Для М. Кляйн процесс интеграции и синтеза постоянно нарушается и не является основным. Развитие ребенка сопровождается постоянным взаимодействием между регрессией и движением вперед. Однако если тревога

постепенно модифицируется, то прогресс будет преобладать над регрессом, а в ходе развития и преодоления младенческого невроза закладывается основа психической стабильности ребенка.

Возрастание интеграции вызывает изменения в природе тревоги. Когда любовь и ненависть в отношении к объекту оказываются более синтезированными, это ведет к возникновению депрессивных чувств и вины. Ненависть в какой-то степени смягчается любовью, что способствует изменению качеств эмоций по отношению к объекту. В то же время прогресс в интеграции и объектных отношениях позволяет Я развивать более эффективные, по сравнению с ранними стадиями развития, методы противодействия тревоге и деструктивным импульсам, ее порождающим.

Проведя различия между двумя формами тревоги (тревога преследования и депрессивная тревога), М. Кляйн тем самым попыталась установить более тесную связь между тревогой и виной. Тревога преследования соотносилась ею с уничтожением Я, а депрессивная тревога – с переживаниями по поводу вреда, наносимого внутренним и внешним любимым объектам враждебностью субъекта. Именно последняя тревога рассматривалась М. Кляйн как связанная с виной.

С точки зрения М. Кляйн, депрессивная тревога и вина возникают вместе с интроекцией объекта как целого. Казалось бы, связь тревоги и вины должна была рассматриваться ею не столько на стадии возникновения параноидно-шизоидной позиции, сколько в период становления депрессивной позиции. Однако, несмотря на соотнесение вины с депрессивной тревогой, она полагала, что уже на самой ранней стадии развития ребенка тревога и вина играют определенную роль в раннем объектном отношении младенца, связанном с его отношением к материнской груди.

Как считала М. Кляйн, несмотря на расщепление как первого объекта (груди), так и чувств по отношению к нему, с самого начала жизни у младенца существует тенденция к самоинтеграции, стремлению синтезировать различные аспекты объекта. В стремлении к интеграции обнаруживается определенная мера синтеза любви и ненависти в отношении к частичному объекту. Именно это «служит истоком депрессивной тревоги, вины и желания восстановить поврежденный любимый объект – прежде всего хорошую грудь» (Кляйн, Айзекс, Райвери, Хайманн, 2001, с. 411).

Сущность вины усматривалась М. Кляйн в переживаниях ребенком собственной враждебности по отношению к любимому объекту, в ощущении вреда, причиняемого этому объекту его агрессивными импульсами. Считая себя причиной подобного положения вещей, ребенок стремится возместить нанесенный им ущерб. Данное стремление возникает в результате вины, т. е. тенденция к возмещению ущерба является не чем иным, как последствием чувства вины.

Отщепленные и проецируемые деструктивные части ребенка могут ощущаться им как преследователи. Поскольку они ощущаются ребенком как представляющие опасность для любимого им объекта, то у него появляется чувство вины. Этот процесс проекции также подразумевает перекладывание чувства вины с себя на других людей. Причем, как замечала М. Кляйн,

эта вина не уничтожается, а ощущается как бессознательная ответственность за тех людей, которые стали представителями агрессивной части ребенка.

Но является ли вина элементом депрессивной тревоги? Представляют ли они собой различные аспекты одного процесса, следует ли говорить о том, что вина является следствием тревоги или, напротив, тревога – это следствие вины?

Для М. Кляйн это были такие вопросы, однозначный ответ на которые представлял значительную трудность. Во всяком случае, она признавалась в том, что до тех пор, пока у нее нет какого-либо определенного ответа на данные вопросы, она вынуждена придерживаться предположения, в соответствии с которым депрессивная тревога, вина и стремление к возмещению нанесенного ущерба часто переживаются одновременно. Ей также представлялось, что отмеченные три аспекта (депрессивная тревога, вина и стремление к возмещению нанесенного ущерба) переживаются только в том случае, если чувства любви по отношению к объекту преобладают над деструктивными импульсами.

В целом осмысление проблем тревоги и вины осуществлялось М. Кляйн под углом зрения тех ее первичных наработок, в которых инфантильная тревога соотносилась с ролью агрессии в деструктивных проявлениях ребенка. В дальнейшем, в частности в работе «Ранние стадии эдипова конфликта» (1927), она выдвинула предположение о том, что тревога и вина возникают в течение первого года жизни ребенка как при нормальном, так и при патологическом его развитии. При этом возникновение тревоги и вины соотносилось ею непосредственно с процессами проекции и интроекции, с ранними стадиями развития Сверх-Я. В более поздних работах причину возникновения тревоги и вины М. Кляйн усматривала в наличии взаимодействия с агрессией и либидо, инстинктом жизни и инстинктом смерти.

При рассмотрении связей между тревогой и виной М. Кляйн пришла к следующим выводам.

Во-первых, действующий внутри организма инстинкт смерти дает начало возникновению тревоги.

Во-вторых, это действие ощущается как страх уничтожения и приобретает форму тревоги преследования.

В-третьих, страх перед деструктивными импульсами прикрепляется к объекту и переживается как тревога перед сверхмощным и неконтролируемым объектом.

В-четвертых, важным источником первичной тревоги является также травма рождения и фрустрация телесных потребностей.

В-пятых, с депрессивной тревогой тесно связана вина, возникающая в течение нескольких первых месяцев жизни и соотносящаяся с наиболее ранними стадиями развития Сверх-Я.

В-шестых, вина возникает не тогда, когда эдипов комплекс подходит к концу, как полагал З. Фрейд, а значительно раньше, поскольку является одним из факторов, с самого начала определяющим его течение.

В-седьмых, инфантильное чувство вины может распространяться на любой вред, причиненный любимому объекту, включая вред, источником которого был преследующий объект.

В-восьмых, вина приводит к возникновению тенденции, характеризующейся стремлением к возмещению нанесенного ущерба.

В конечном счете, М. Кляйн высказала такие суждения, в соответствии с которыми тревога, чувство вины и депрессивные состояния являются неотъемлемыми элементами эмоциональной жизни ребенка. Они пронизывают ранние отношения ребенка к объектам, состоящим как из отношения к реальным людям, так и отношения к их представителям во внутреннем мире.

Проективная и интроективная идентификации

Следует обратить внимание на то обстоятельство, что у истоков теории объектных отношений лежали представления М. Кляйн о проективной и интроективной идентификациях. Именно ей принадлежала идея о такой психической деятельности ребенка на ранней стадии его развития, которая была ею названа «проективной идентификацией».

М. Кляйн исходила из того, что в своих фантазиях ребенок стремится овладеть внешним объектами, прежде всего своей матерью, посредством проекции. Он как бы делает эти объекты продолжением самого себя. Процессы, благодаря которым внешние объекты становятся представителем его Я, оказываются основой для идентификации через проекцию. Эти процессы как раз и получили у М. Кляйн название «проективной идентификации», которая имеет место, по ее мнению, уже в наиболее раннем отношении ребенка к груди матери и в целом представляет собой окрашенную всемогуществом фантазию, в рамках которой субъект вкладывает в объект части самого себя, а потом идентифицируется с ними.

По выражению М. Кляйн, развиваемые в фантазиях ребенка «вампирическое» сосание и опустошение груди прокладывают путь сперва в грудь, а затем и в тело матери. «Соответственно, проективная идентификация могла бы начаться одновременно с жадной орально-садистической интроекцией груди» (Кляйн, Айзекс, Райвери, Хайманн, 2001, с. 229). Стало быть, идентификация посредством интроекции и идентификация посредством проекции оказываются такими процессами, которые взаимно дополняют друг друга.

Итак, в представлении М. Кляйн ненависть ребенка по отношению к различным частям самого себя направляется на мать, что приводит к появлению специфических форм идентификации. Эти идентификации образуют прототип агрессивного объектного отношения. Для обозначения этих процессов М. Кляйн ввела термин «проективная идентификация». Тем самым она попыталась охарактеризовать начало ощущения младенцем своей матери в качестве некоего преследователя, когда проекция оказывается связанной с побуждением причинить вред матери и контролировать ее.

В психических расстройствах идентификация объектов с невидимыми частями собственной личности приводит к интенсивности ненависти, направленной на других людей. Поглощение чрезмерным отщеплением и выбросом в окружающий мир частей самого себя сопровождается ослаблением и истощением личности.

По убеждению М. Кляйн, интроекция и проекция взаимодействуют с самого начала жизни. Так, интроекция преследующего объекта в какой-то степени обусловлена проекцией деструктивных импульсов на данный объект. Поэтому можно говорить об устойчивом взаимодействии между страхом преследования, связанным с внешним и внутренним миром. Этот такое взаимодействие, в котором включенные в проективную идентификацию процессы играют существенную роль в жизни человека.

Следует иметь в виду, что проецируются и выбрасываются вовне не только плохие части ребенка, но и его хорошие части. Основанная на этом типе проекции идентификация также оказывает жизненно важное влияние на объектные отношения. Так, проекция хороших чувств и хороших частей ребенка вовнутрь матери существенно важна для формирования у него способности развивать хорошие объектные отношения.

Другое дело, что если подобные проективные процессы слишком обширны, то хорошие части ребенка могут ощущаться как потерянные, что способно привести к ослаблению и истощению Я. Следствием этого, возможно, является перенесение соответствующих процессов на других людей, что ведет к сильной зависимости от внешних представителей собственных хороших частей, а также возникновению страха перед ощущением потери способности любить.

Проективная идентификация рассматривалась М. Кляйн в качестве существенного процесса развития ребенка. По ее выражению, процесс отщепления частей самости и проецирования их в другие объекты является «важным компонентом нормального развития, в той же мере, в которой он важен для формирования патологических объектных отношений» (Кляйн, Айзекс, Райвери, Хайманн, 2001, с. 438).

Кроме того, она подчеркивала, что проективная идентификация является основой для целого ряда ситуаций тревоги и в то же время представляет собой защитный механизм. Проективная идентификация может служить агрессивному овладению объектом, средством избегания чувства обособленности от любимого объекта или способом коммуникации ребенка, что-то сообщающего о себе матери и проецирующего на нее свои чувства. Другое дело, что чрезмерная проективная идентификация, посредством которой отщепленные части себя проецируются на объект, может приводить к сильной спутанности между собой и объектом, что чревато грубым нарушениям объектных отношений и ослаблением Я.

Интроективная идентификация – процесс, противоположный проективной идентификации. Он основывается на фантазиях об оральном поглощении объекта, благодаря которому как раз и осуществляется идентификация. Из-за потребности обладать объектом интроективный процесс может оказаться более интенсивным, по сравнению с проективным процессом.

Между проекцией и интроекцией наблюдается постоянное взаимодействие. С одной стороны, внешние опасности переживаются в свете внутренних опасностей, что, в свою очередь, приводит к усилению и интенсификации первых. С другой стороны, угрожающие извне опасности интенсифицируют постоянно существующие внутренние ситуации опасности.

Кроме того, проекция преимущественно враждебного внутреннего мира, подчиненного страхам преследования, приводит к интроекции, обратному восприятию враждебного внешнего мира, а интроекция искаженного враждебного внешнего мира подкрепляет проекцию враждебного внутреннего мира.

Наконец, интроекция может вызывать у ребенка ощущение такого проникновения окружающего мира вовнутрь, которое воспринимается им как возмездие за яростную проекцию, в результате чего возможны нарушения в процессе интроекции хороших объектов, вследствие страха, что его тело и психика контролируются другими, враждебно настроенными людьми.

По мнению М. Кляйн, проекция происходит из отклонения инстинкта смерти от его первоначального направления и помогает Я преодолеть тревогу посредством избавления от опасности, а также от всего плохого, что имеется в нем. Проекция отщепленных частей Самости внутрь других людей существенным образом влияет на объективные отношения и на личность человека в целом. Что касается интроекции, то, благодаря интроецированию хороших объектов, происходит защита Я от тревоги.

Инстинкты жизни и смерти

Как известно, в 20-е годы XX столетия З. Фрейд пересмотрел свои предшествующие представления о влечениях человека и выдвинул идею о существовании влечения к жизни и влечения к смерти. Данная идея вызвала неоднозначную реакцию у психоаналитиков того поколения, часть которых не восприняла метапсихологические конструкции, связанные, в частности, с признанием влечения к смерти и инстинкта смерти.

М. Кляйн была одной из немногих психоаналитиков, кто не только признал наличие инстинкта жизни и инстинкта смерти у человека, но и предпринял попытку дальнейшего осмысления данной проблематики.

В ее понимании деструктивные импульсы, олицетворяющие собой инстинкт смерти, являются первичным фактором, обусловливающим тревогу ребенка. Опасности, возбуждаемые страхом уничтожения (смерти), – первичная причина тревоги. Младенческий опыт заставляет ребенка враждебно воспринимать окружающий мир, включая первый внешний объект, материнскую грудь. Ребенок начинает ощущать исходящую от груди угрозу для жизни. Подобная фрустрация является реакцией на его собственные деструктивные импульсы, направленные на грудь. Такое проецирование ведет к отклонению инстинкта смерти вовне, а атакуемая материнская грудь оказывается представителем инстинкта смерти. По выражению М. Кляйн, «фрустрирующая (плохая) внешняя грудь благодаря работе механизма проекции становится олицетворением инстинкта смерти во внешнем мире» (Кляйн, Айзекс, Райвери, Хайманн, 2001, с. 405).

Вместе с тем уже на первых стадиях развития ребенка интроецированная в ситуации удовлетворения «хорошая» грудь становится жизненно важной частью Я, укрепляющей способность к интеграции. Внутренняя «хорошая» грудь не только способствует обретению уверенности в борьбе с тревогой,

но и оказывается представителем инстинкта жизни внутри психики ребенка. По выражению М. Кляйн, присутствие матери, укрепляющее либидозное отношение ребенка к ней, служит «опорой для инстинкта жизни в его борьбе с инстинктом смерти» (там же, с. 335).

Когда тревога преследования и депрессивная тревога уменьшаются и модифицируются, то изменяется равновесие в слиянии влечения к жизни и влечения к смерти, в слиянии либидо и агрессии. Соответствующее изменение предполагает важные перемены в структуре Я и Сверх-Я. Так, тенденция Я интегрировать себя воспринималась М. Кляйн в качестве выражения инстинкта жизни, а интернализация «хорошей» и «плохой» (пожирающей) груди – в качестве образующих элементов ядра Сверх-Я в его хорошем и плохом аспектах.

Если в слиянии инстинкта жизни и инстинкта смерти первый берет верх над вторым и соответственно либидо преобладает над агрессией, то «хорошая» грудь более прочно формируется в психике ребенка. Основной же источник душевных расстройств заключен в чрезмерности агрессивных импульсов, увеличивающих жадность ребенка и понижающих его способность к перенесению фрустрации.

М. Кляйн полагала, что агрессия составляет часть наиболее раннего отношения ребенка к груди матери. В этом смысле она разделяла позицию ее аналитика К. Абрахама, который выделил феномен «вампирического сосания». Но она была не согласна с его утверждением, что появление орально-садистских, деструктивных импульсов у ребенка имеет место только на стадии кусания, когда у ребенка прорезаются зубы. С ее точки зрения, деструктивные импульсы у ребенка наиболее сильны на самых ранних этапах его жизни, когда у него проявляются орально-садистические наклонности, связанные как со стремлением пожирать и вычерпывать материнскую грудь, так и с фантазиями пожирания и опустошения материнского тела.

Первоначально, в частности, в работе «Психоанализ детей» (1932) М. Кляйн писала о слиянии агрессивных импульсов, ведущем к возникновению «фазы максимального садизма». Она полагала, что агрессивные импульсы достигают своей высшей точки проявления в период доминирования тревоги преследования. Эта тревога стимулируется деструктивным инстинктом и оказывается постоянно подкрепляющейся, благодаря проекции деструктивных импульсов на объект. Ее особенность состоит в том, что тревога преследования усиливает ненависть и атаки на объекты, воспринимаемые и переживаемые ребенком в качестве преследователей.

В дальнейшем, после выдвижения концепции депрессивной позиции, М. Кляйн высказала точку зрения, в соответствии с которой, по мере развития объектных отношений между тремя и шестью месяцами жизни ребенка, у него ослабевают деструктивные импульсы и тревога преследования, а на первый план выдвигается депрессивная тревога. Таким образом, если раньше она говорила о фазе максимального садизма, достигающей своего предела в середине первого года, то со временем она пришла к предположению, что эта фаза соответствует параноидно-шизоидной позиции, относящейся к первым трем месяцам жизни ребенка.

Способность любить, сила жадности и защиты против жадности – вот три взаимосвязанных фактора, которые представляют собой, по мнению М. Кляйн, «выражение определенных состояний слияния инстинктов жизни и смерти» (Кляйн, Айзекс, Райвери, Хайманн, 2001, с. 382).

М. Кляйн исходила из предположения, что существует тесная связь между агрессией и либидо. Взаимодействие между ними представляет собой слияние и противоположность инстинкта жизни и инстинкта смерти. Один из аспектов такого взаимодействия связан с возможностью ослабления деструктивных импульсом посредством либидо. В результате непрекращающейся активности инстинкта смерти возникает тревога. Эта тревога в принципе неустранима. Однако она может быть нейтрализована благодаря мощи инстинкта жизни, что предполагает установления оптимального взаимодействия между либидо и агрессией.

В конечном счете, М. Кляйн пришла к утверждению того, что время от времени повторяющийся опыт преодоления ненависти и враждебности, по сути дела преодоление инстинкта смерти инстинктом жизни, является решающим условием, необходимым для развития способности Я интегрировать себя и синтезировать противостоящие друг другу аспекты внутренних и внешних объектов. Более того, она полагала, что вызванная угрозой внутреннего инстинкта смерти первоначальная тревога может быть причиной того, почему Я действует с момента рождения ребенка.

Литература

Кляйн М. Психоаналитические труды. Т. I: «Развитие одного ребенка» и другие работы 1920–1928 гг. М., 2008.

Кляйн М. Психоаналитические труды. Т. II: «Любовь, вина и репарация» и другие работы 1929–1942 гг. М., 2007.

Кляйн М., Айзекс С., Райвери Дж., Хайманн П. Развитие в психоанализе. М., 2001.

2008

ОБЪЕКТНЫЕ ОТНОШЕНИЯ, БАЗИСНЫЙ ДЕФЕКТ И РЕГРЕССИЯ

Психоаналитический подход к человеку с неизбежностью приводит к обнаружению объектных отношений, которые имеют место в человеческой жизни вообще и восходят к тем первичным объектам, с которыми встречается ребенок уже на самых ранних этапах своего существования.

Среди психоаналитиков, придерживавшихся данной точки зрения, был М. Балинт, который, обратив внимание на примитивные формы поведения и переживания человека, воспользовался идеей Ш. Ференци о так называемой «пассивной объектной любви». Эта идея состояла в признании цели сексуальной деятельности, относящейся к жизненно важной потребности ребенка и взрослого человека быть любимым. Отсюда возникала необходимость в учете и рассмотрении самых примитивных отношений к объекту любви. Однако в клинической деятельности приходилось сталкиваться с такими ситуациями, когда у пациентов в той или иной форме проявлялись не только спокойные ожидания любви со стороны окружения, способные привести к соответствующему удовлетворению, но и активные поиски контакта с другими людьми, включая психоаналитика.

Для М. Балинта стало очевидным, что идея Ш. Ференци о «пассивной объектной любви» не объясняет того многообразия поведения человека, с которым приходится сталкиваться как в реальной жизни, так и в аналитической ситуации. Поэтому вместо ранее принятого им термина «пассивная объектная любовь» он стал использовать понятие «первичная объектная любовь», которое во второй половине 30-х годов XX столетия стало восприниматься им в плане признания «первичных объектных отношений».

Кроме того, феномен переноса, как он был рассмотрен З. Фрейдом, с необходимостью предполагал понимание того, что осуществляемое на пациента влияние в аналитическом процессе возможно только благодаря имеющим место объектным отношениям (Балинт, 2000, с. 134). Психоаналитическая техника, ранее имевшая целью преодоление сопротивлений пациента и осознание им его бессознательных процессов, претерпела определенные изменения, когда в центре внимания аналитика оказалось понимание и интерпретация деталей переноса пациента в виде объектных отношений. И тем не менее, как считал М. Балинт, между предложенной З. Фрейдом психоаналитической теорией и осуществляемой психоаналитиками клинической практикой

имеет место существенный разрыв, когда в концептуальном плане внимание акцентируется на влечениях человека, а в терапевтической деятельности речь идет об объектных отношениях. Исходя из данного парадокса, он призвал к пересмотру психоаналитической теории под углом зрения обращения большего внимания на развитие объектных отношений.

По мнению М. Балинта, описание событий и процессов исключительно с точки зрения индивида, т. е. в плане использования психоаналитиками таких понятий, как вытеснение, регрессия, интроекция, проекция и аналогичных им, в принципе, является необходимым и корректным, но тем не менее неполным, поскольку любой невротический симптом представляет собой также нарушение объектных отношений, а индивидуальные изменения являются лишь одним из аспектов этого процесса. Поэтому требуется разработка новой теории, дающей достоверное описание объектных отношений.

Попытки подобного рода были предприняты М. Кляйн, которая уделила значительное внимание развитию объектных отношений, в частности рассмотрению эмоционального развития ребенка с точки зрения восприятия им частичных объектов, будь то «хорошая» или «плохая» материнская грудь. Однако, как считал М. Балинт, новая теория должна принимать во внимание не только специфику объектных отношений на ранних стадиях развития ребенка, но и изменение объектных отношений в психоаналитической ситуации, что предполагает обращение внимания как на перенос, так и на контрперенос. Она обязана учитывать то обстоятельство, что исследуемые психоаналитиком процессы происходят во взаимоотношениях между двумя индивидами, т. е. при постоянно развивающихся и изменяющихся объектных отношениях. Словом, новая теория объектных отношений должна быть нацелена на понимание психологии двоих (пациента и аналитика), а не психологии одного человека (патологических форм у пациента), как это имело место в рамках классической психоаналитической теории (Балинт, 2000, с. 141).

М. Балинт исходил из того, что даже в классическом варианте «отполированного зеркала» психоанализ имеет дело с объектными отношениями. Осуществляемые в ходе терапии изменения в психике пациента так или иначе инициируются событиям и в сфере отношений между двумя персонами (пациентом и аналитиком), а не внутри одного из них. Другое дело, что описанные З. Фрейдом случаи из его практики касались пациентов, обладающих сильной структурой Я, в результате чего они могли как-то справляться с напряжениями, вызванными интерпретацией со стороны психоаналитика.

Признание объектных отношений в качестве существенного элемента аналитического процесса вело к переосмыслению тех дискуссий, которые велись среди психоаналитиков по поводу исключительной важности эдипальной или доэдипальных стадий развития ребенка и соответствующей проработке в аналитической терапии. З. Фрейд акцентировал основное внимание на эдиповом комплексе, в то время как М. Кляйн и ее сторонники сосредотачивали свои исследования и терапевтические разработки на доэдипальных отношениях. М. Балинт предложил сохранить термины «эдипов период» и «эдипов конфликт», но при этом заметил, что эдипальные и доэдипальные переживания происходят в рамках тройственных отношений, ко-

гда, наряду с субъектом, существуют два параллельных объекта. Поэтому более целесообразно, на его взгляд, говорить не о доэдиповом уровне, а о более примитивном уровне базисного дефекта, который характеризуется именно как дефект, а не как позиция, ситуация, конфликт, комплекс или расщепление (Балинт, 2002, с. 28).

В понимании М. Балинта, базисный дефект – это дефект базальной структуры личности, нечто похожее на изъян или шрам. Большинство пациентов не способны рассказать о своем изъяне или дефекте, который находится в них самих. Однако они могут выразить это в своих фантазиях о совершенном партнере, совершенной гармонии с окружением, безмятежном счастье, удовлетворенности самим собой и своим миром или, напротив, в утверждениях о чувствах разочарования в других людях и мире в целом.

В процессе аналитической терапии подчас приходится иметь дело, по выражению М. Балинта, с «ребенком в пациенте» в возрасте базисного дефекта, что приводит к возникновению пропасти между аналитиком и пациентом, неспособным говорить на языке взрослых людей. Одной из задач терапии как раз и является преодоление данной пропасти, разделяющей аналитика и пациента, регрессировавшего на уровень базисного дефекта.

По мнению М. Балинта, уровень базисного дефекта характеризуется определенными особенностями:

- на этом уровне отсутствует третья персона, и все происходящее на нем осуществляется в рамках отношений между двумя персонами;
- соответствующие двухсторонние отношения существенно отличаются от человеческих отношений эдипова уровня;
- природа действующего на этом уровне динамического фактора отличается от природы конфликта, свойственного эдиповой стадии развития;
- тот язык (язык взрослых людей), который использовался при описании эдипальных и доэдипальных конфликтов, на уровне базисного дефекта или оказывается бесполезным при описании соответствующих процессов, или приводит к неверному пониманию их;
- складывающиеся на данном уровне примитивные отношения между двумя персонами являются первичными объектными отношениями;
- вмешивающаяся в эти отношения любая третья сторона оказывается не чем иным, как бременем, вызывающим невыносимое напряжение (Балинт, 2002, с. 28–29).

В процессе аналитической терапии приходится иметь дело не только с переживаниями пациента, обусловленными его эдиповым комплексом, но и с базисным дефектом, не связанным ни с влечением, ни с конфликтом. С точки зрения М. Балинта, базисный дефект – это своего рода изъян, нарушение в психическом аппарате, некий дефицит, который должен быть восполнен.

Базисный дефект невозможно уничтожить, разрешить или отменить. Его можно исцелить, после чего остается, по выражению М. Балинта, шрам. Это означает, что всегда можно отыскать свидетельство факта существования базисного дефекта в прошлом. Отголоском подобного положения является чувство скорби, связанное с отказом человека от надежды достичь совершенного

идеала самого себя. Успешное лечение пациента предполагает принятие им наличия базисного дефекта и реалистическое отношение к данному факту.

Для описания процессов, приводящих к формированию базисного дефекта, М. Балинт использовал термины теории объектных отношений и считал, что эти процессы разворачиваются в рамках примитивных объектных отношений. При этом он исходил из того, что в аналитической ситуации имеют место отношения между двумя персонами и, следовательно, проявляется часть области базисного дефекта.

Апелляция к объектным отношениям с необходимостью подводила М. Балинта к осмыслению представлений З. Фрейда о первичном и вторичном нарциссизме. В противоположность подобному пониманию он выдвинул предположение, в соответствии с которым, во-первых, теория первичного нарциссизма является внутренне противоречивой, непродуктивной и, следовательно, нет никакой необходимости цепляться за нее, и, во-вторых, вместо данной теории следует придерживаться новой теории, отвечающей клинической работе с пациентами и соответствующей первичным отношениям с окружением. По сути дела, речь шла о выдвинутой М. Балинтом теории «первичной любви», основанной на утверждении, что имеющие место в жизни человека такие явления, как ненависть и садизм, представляют собой вторичные феномены, являющиеся следствием его фрустрации (Балинт, 2002, с. 91).

Теория «первичной любви» М. Балинта включала в себя представления об окнофилической и филобатической структурах мира. В рамках первой структуры младенец хотя и испытывает тревогу, но он прочно связан с появляющимися в его жизни объектами, воспринимаемыми им как комфортные и безопасные. В рамках второй структуры объекты полны угроз и вероломства, однако воспринимаются младенцем в качестве безопасных и благорасположенных.

Окнофил чувствует себя потерянным и подвергающимся опасности, когда нет соответствующих объектов, и тут же цепляется за них, когда они появляются. Филобат стремится поддержать самого себя и не рассчитывает на соответствующие объекты, которые или вообще не оказывают ему никакой помощи, или их помощь является незначительной.

Словом, М. Балинт выделил два типа примитивных объектных отношений:

- окнофилию, предполагающую наличие объекта в качестве жизненно необходимой поддержки;
- филобатизм, когда объекты представляются безличными и ненадежными, в результате чего предпочтение отдается безобъектному пространству.

Общей же чертой этих примитивных форм объектных отношений является то, что объект принимается в качестве чего-то само собой разумеющегося.

К этому следует добавить, что М. Балинт признавал еще один тип объектных отношений, характеризующихся наиболее примитивной гармонической взаимосвязью между индивидом и окружением (Балинт, 2002, с. 99). Этот тип объектных отношений является первичным, по сравнению с нарциссизмом, представляющим собой результат трений между индивидом и его

окружением. Можно сказать, что последний тип объектных отношений соответствует тому, что, в представлении М. Балинта, является миром первичной любви, в котором не должно и не может быть никакого конфликта интересов между субъектом и окружением.

Объекты могут быть безразличными, фрустрирующими или приносящими удовлетворение. Важное значение для младенца имеют те объекты, которые М. Балинт назвал первичными. Отношения с первичными объектами или с их производными в более поздние периоды жизни представляют собой нечто более примитивное, чем отношение к чему-либо еще в мире. Хотя первичным объектом является, прежде всего, мать младенца, тем не менее подобные объекты могут представлять собой символы архаической матери в виде земли, воздуха или воды. При психоаналитическом лечении аналитик тоже может выступать для пациента в качестве первичного объекта.

Первичный объект и базисный дефект приобретают свою значимость в терапевтическом процессе тогда, когда психоаналитик сталкивается с регрессией пациента. С клинической точки зрения, последняя может выступать в качестве защитного механизма, фактора патогенеза, сильной формы сопротивления или необходимого элемента аналитической терапии. Осмысливая подобное понимание регрессии, М. Балинт предложил концепцию «нового начала», основанную на клинических признаках того, что он назвал доброкачественной регрессией в аналитической ситуации, в отличие от злокачественной регрессии, не способствующей изменениям пациента к лучшему (Балинт, 2002, с. 194).

Соответствующие представления о доброкачественной регрессии основывались на признании М. Балинтом следующих положений:

– предшествующий удовлетворению импульса рост напряжения ведет к появлению ярких симптомов, а достижение удовлетворения сопровождается переменой, когда возникает чувство успокоения, умиротворения, благополучия;
– имеет место фаза нового начала, где интенсивность удовлетворения не достигает уровня конечного удовольствия;
– происходящее в переносе, т. е. в объектных отношениях, новое начало приводит к изменению отношений между пациентом и объектами его любви или ненависти, что снижает уровень тревоги;
– новое начало приводит к изменению характера, а не к изменению Я, как это принято считать в классическом психоанализе;
– новое начало означает обратное движение к чему-то примитивному, к тому, что предшествовало нарушениям в развитии (регресс), но в то же время оно представляет собой открытие чего-то нового, способствует отысканию нового пути (прогресс).

В работе «Нервное возбуждение и регрессия» данное явление было названо М. Балинтом регрессией ради прогресса.

Регрессия в аналитической ситуации приводит к появлению желаний и просьб со стороны пациента. И если в рамках классического психоанализа неукоснительно действует правило абстиненции (отказ в удовлетворении

желаний пациента), то новое понимание аналитического процесса соотносится с тем, что аналитик может позитивно ответить на возникшие запросы пациента, т. е. удовлетворить их. В такой позиции просматривалось явное влияние Ш. Ференци, который в свое время предлагал «активный анализ» и метод «изнеживания», предполагающий установку на удовлетворение некоторых желаний пациента, подобно тому, как заботливая мать удовлетворяет запросы ребенка.

Вместе с тем М. Балинт исходил из того, что удовлетворение возникших в аналитической ситуации желаний пациента не подменяет собой интерпретацию, а дополняет ее. Важно, что в фазе нового начала пациент получает помощь в освобождении от запутанных форм отношений с его объектами любви и ненависти, приходит к более простым и менее сковывающим его формам, т. е. к первичной объектной любви или первичным объектным отношениям.

Стало быть, в фазе нового начала в аналитической ситуации психоаналитик может взять на себя многие функции первичных объектов. Такова, согласно М. Балинту, новая техника анализа, в соответствии с которой психоаналитик принимает желание пациента как часть терапевтического процесса и своим поведением или своими интерпретациями не пытается затормозить развитие событий.

Позитивная сторона данной техники состоит в том, что по отношению к некоторым пациентам она действительно является эффективной, так как в фазе нового начала они покидают свой примитивный мир и происходит улучшение их психического состояния. Однако психоаналитику приходится иметь дело и с такими пациентами, когда удовлетворение их примитивных желаний сопровождается появлением новых желаний или притязаний, что приводит к злокачественной зависимости. За несбывшимися или нереалистичными ожиданиями таких пациентов следует нескончаемое страдание. Аналитик оказывается в такой трудной ситуации, когда ему становится сложно сопротивляться против возникшей у подобных пациентов зависимости. Все это может привести к такому исходу, при котором изменения будут ожидаться во внешнем окружении (со стороны аналитика, попавшего во власть контрпереноса), а не во внутреннем мире пациента.

М. Балинт осознавал как позитивную, так и негативную стороны предложенной им техники анализа. Не случайно он провел различие не только между доброкачественной и злокачественной формами регрессии, но и между регрессией ради признания (признание аналитиком внутренней жизни и индивидуальности пациента) и регрессией ради удовольствия (удовлетворение инстинктивных влечений пациента посредством действий, исходящих от аналитика как объекта аналитических отношений).

В целом М. Балинт пришел к мысли, что регрессия является не только внутрипсихическим, но и межличностным феноменом. Последний аспект регрессии имеет решающее значение в рамках аналитической терапии, поскольку проявление конкретной формы регрессии зависит не только от личности пациента и его заболевания, но и от объекта. Словом, регрессию следует рассматривать в качестве целостного симптома взаимодействия между пациентом и аналитиком. Причем это взаимодействие характеризуется тем,

как аналитик узнает регрессию, как принимает ее и как именно отвечает на нее.

Осмысление проблемы регрессии в аналитической ситуации привело М. Балинта к рассмотрению вопроса о наиболее важных факторах психоаналитической терапии, к которым относятся интерпретация и объектные отношения, а также об исцеляющей силе отношений. Он исходил из того, что, наряду с интерпретацией, важную часть терапевтической задачи составляют создание и поддержание реальных отношений с пациентами, особенно теми, кто находится в состоянии регрессии. Ему представлялось, что терапевтическим эффектом обладают не только внутрипсихические процессы, но и межличностные отношения, т. е. объектные отношения, представляющие собой взаимодействие двух персон и основанные как на вербальных выражениях, так и на ощущении соответствующей атмосферы в отношениях.

Если психоаналитик готов рассматривать регрессию пациента в аналитическом процессе не через призму бессознательных влечений последнего, а под углом зрения объектных отношений, то перед ним возникает вопрос о том, какая форма объектных отношений будет адекватной и окажет терапевтический эффект на регрессировавшего пациента. Психоаналитики по-разному отвечали на подобный вопрос. В отличие от тех, кто разделял классическую установку на статус аналитика как зеркала, лишь отражающего переживания пациента, М. Балинт придерживался точки зрения, в соответствии с которой аналитик должен принять потребность пациента в установлении объектных отношений и позволить ему создавать, а также поддерживать их в аналитической ситуации. Что касается интерпретаций со стороны аналитика, то впоследствии они могут положить начало и способствовать терапевтической реорганизации отношений с реальностью.

Поскольку именно базисный дефект определяет, с точки зрения М. Балинта, доступные для пациента формы объектных отношений, то, следовательно, задача терапии должна состоять в том, чтобы «погасить» эту активность путем создания условий, в которых базисный дефект мог бы «зарубцеваться». Это означает, что нужно позволить пациенту регрессировать к той форме объектных отношений, в которой возникло исходное состояние дефицита. По мере того, как пациент сможет отказаться о своих предшествующих реакциях, обусловленных примитивными формами объектных отношений, можно будет создавать новые, более гибкие стратегии поведения, позволяющие ему не столько защищаться от реальности, сколько приспосабливаться к ней без излишнего противостояния и напряжения.

Говоря о терапевтической ценности регрессии, М. Балинт обратил внимание на три негативных аспекта предшествующей аналитической техники и в соответствии с ними предложил следующие рекомендации.

Во-первых, аналитику не стоит прибегать к интерпретациям всего и вся в качестве переноса, что подталкивает пациентов в окнофилический мир, где преобладают отношения зависимости. Кроме того, аналитик должен избегать фиксации на единственной форме объектных отношений, полезной в терапии других пациентов, и быть готовым перейти вместе со своим па-

циентом от окнофилического к филаботическому миру и даже к первичным примитивным отношениям.

Во-вторых, подчас аналитик должен позволить пациенту обращаться с собой как с неким первичным объектом, позволить ему опереться на себя и не оказывать этому слишком сильного сопротивления, которое может быть лишь таким, чтобы не преграждало путь к движению вперед.

В-третьих, аналитик должен избегать того, чтобы превращаться во всемогущую фигуру в глазах пациента. Его роль сводится к поддержанию регрессировавшего пациента, и его не должен беспокоить вопрос о сохранении четких границ между собой и пациентом (Балинт, 2002, с. 221–222).

Если принять эти идеи в качестве руководства к осуществлению аналитической терапии, то в этом случае проблема, связанная с допустимостью или запрещением удовлетворять желания и притязания регрессировавшего пациента, оказывается не такой неразрешимой, как это представляется психоаналитикам, слепо следующим правилу абстиненции.

В конечном счете, цель аналитической терапии состоит в том, чтобы дать возможность пациенту принять самого себя таким, каков он есть, т. е. найти самого себя и поладить с собой. Необходимо позволить пациенту обрести собственный путь в мир объектов, а не наставлять его на «истинный» путь при помощи нравоучительных интерпретаций. Аналитик лишь создает благоприятную среду, более подходящую ситуацию, а не предоставляет пациенту «первичную любовь», излишнее удовлетворение или защиту. Эти соображения могли бы служить, согласно М. Балинту, критерием при решении вопроса, удовлетворять ли какое-то конкретное желание пациента, идя ему навстречу, или оставлять его неудовлетворенным.

Литература

Балинт М. Изменение терапевтических целей и техник в психоанализе // Антология современного психоанализа. Т. 1. М., 2000.

Балинт М. Базисный дефект: Терапевтические аспекты регрессии. М., 2002.

2010

РОЛЬ ПЕРЕХОДНОГО ОБЪЕКТА, ИЛЛЮЗИИ И ИГРЫ В ПСИХИЧЕСКОМ РАЗВИТИИ РЕБЕНКА

Исследуя связь ребенка с окружающим его миром, включая близких ему людей, особенно фигуру матери, многие психоаналитики стремятся понять глубинные механизмы этой связи. Одни из них обращают большее внимание на окружающий мир и внешние объекты, предопределяющие организацию внутреннего опыта младенца. Другие делают больший акцент на собственных переживаниях ребенка и внутренних объектах, оказывающих воздействие на формирование его характера и установление той или иной связи с внешним миром. Третьи предпринимают усилия по раскрытию специфических особенностей формирования психики младенца в контексте его культурного и социального окружения, так или иначе сказывающихся на установлении особых связей, отношений и защит, характерных для ребенка на разных этапах его эмоционального и умственного развития.

Своеобразную позицию в осмыслении психического развития ребенка занимал английский педиатр и психоаналитик Дональд Винникотт (1896–1971), идеи которого заслуживают, на мой взгляд, того, чтобы они стали достоянием осмысления отечественных специалистов в области психологии и педагогики. Исходя из этого соображения, мне представляется уместным рассмотреть в рамках ограниченного объема данной статьи некоторые из его идей, которые, надеюсь, привлекут внимание психологов и педагогов.

Д. Винникотт исходил прежде всего из того, что, если многие предшествующие исследователи размышляли о необходимости учета двойной характеристики ребенка (внешняя и внутренняя реальности), то в действительности существует реальная потребность в тройной характеристике. Речь идет о третьей части жизни ребенка и человека как такового, о той промежуточной области опыта, которая как бы расположена между внутренней реальностью и внешней жизнью.

Обратившись к осмыслению природы данной области опыта, Д. Винникотт выдвинул гипотезу о существовании «промежуточного состояния между неспособностью и растущей способностью младенца к осознанию и принятию реальности» (Антология современного психоанализа, 2000, с. 187). Он обратил особое внимание на доступную младенцу иллюзию, которая во взрослой жизни может стать частью искусства и религии или признаком сумасшествия. Тем самым он проявил интерес к той промежуточной зоне

между субъективно и объективно воспринимаемым, которая далеко не всегда попадала в поле зрения психоаналитиков и тем более становилась объектом специального исследования.

Психоаналитики подмечали то обстоятельство, что младенец может брать в рот не только некоторые части своего тела (палец руки или ноги), но и внешние объекты, будь то часть простыни или одеяла, кусочек материи или салфетки. При этом младенец может издавать различные звуки, позволяющие допускать наличие у него различного рода переживаний. Обратившись к осмыслению подобного рода явлений, Д. Винникотт назвал их переходными, имеющим место у любого ребенка и становящимися жизненно важными для младенца при использовании во время отхода ко сну, а также в качестве защиты от какой-либо тревоги. Ребенок может также найти какой-то мягкий объект и пользоваться им по своему усмотрению, и в этом случае такой «не-Я» объект становится тем, что Д. Винникотт назвал переходным объектом, который в дальнейшем может сохранять для него свою ценность и оставаться необходимым при подготовке ко сну, в одиночестве, при угрозе депрессии. У девочек переходным объектом становятся мягкие игрушки, а также те, с которыми можно играть в семью. Для мальчиков таковым являются игрушки из твердых материалов.

Ребенок может относиться к переходному объекту с любовью и ненавистью. Этот объект может быть для ребенка источником тепла, но и подвергаться агрессии с его стороны. Переходный объект не возникает в самом ребенке, он появляется извне, хотя ребенок может воспринимать его по-иному. У здорового ребенка переходный объект не овнутряется, но сохраняет память о себе на долгие годы. Он теряет свое значение лишь постольку, поскольку распространяется по всей промежуточной области между внутренней психической реальностью и внешним миром.

Главной характеристикой переходных феноменов и переходных объектов являются, согласно Д. Винникотту, особенности установки наблюдателя. Это означает, что наблюдатель принимает позицию, в соответствии с которой он не оспаривает действия ребенка и не задает ему вопросы о том, сам ли ребенок создал соответствующий объект, или тот уже существовал и был найден, обнаружен им. Данный объект является символом единства ребенка и матери (или ее части). Этот символ находится в том времени и пространстве, где и когда мать в представлении ребенка переходит из состояния слияния с ним к тому, что переживается им в качестве воспринимаемого объекта.

Переходный объект служит для младенца символом частичного объекта, например символом материнской груди. Важно то, что переходный объект не только имеет символическую ценность, но и является актуальным для младенца. Он не столько представляет собой реальную мать или ее грудь, сколько заменяет собой и то и другое. По мнению Д. Винникотта, при использовании символики младенец понимает разницу между фантазией и фактом, между внутренними и внешними объектами, а также постепенно приобретает способность к допущению сходств и различий.

Д. Винникотт не рассматривал переходный объект в качестве «внутреннего объекта», т. е. того понятия, которое было введено в психоаналитичес-

кую литературу М. Кляйн (1882–1960). Для последней внутренний объект представлял собой психическое понятие. В понимании Д. Винникотта, переходный объект, не будучи для младенца внешним объектом, являлся его собственностью. Младенец может использовать переходный объект тогда, когда внутренний объект не слишком надоедает ему. Отсутствие внешнего объекта (матери, ее груди) или его плохие качества ведут к снижению значимости внутреннего объекта. Переходный объект тоже может утратить свое значение, но только после того, как внутренний объект перестает быть значимым для ребенка. Важно также иметь в виду, что, по выражению Д. Винникотта, в отличие от внутреннего объекта, переходный объект «никогда не находится под магическим контролем и, в отличие от реальной матери, не является источником внешнего контроля» (Антология современного психоанализа, 2000, с. 195).

Представления Д. Винникотта о переходном объекте были восприняты многими психоаналитиками в качестве значительного вклада в развитие психологии объектных отношений. Однако не все исследователи полностью согласились с его позицией. В частности, член Британского психоаналитического общества Дж. Боулби (1907–1990), у которого сложились сложные отношения с представителями психоанализа в результате разработки им концепции привязанности ребенка, считал, что более строгим подходом к анализу роли неодушевленных предметов (переходных объектов в понимании Д. Винникотта) было бы рассмотрение их как предметов, «переадресованных» из-за недоступности естественного объекта привязанности. По его мнению, нет причин предполагать, что «так называемые переходные объекты играют какую-то особую роль в развитии ребенка» и целесообразнее было бы «называть их просто замещающими объектами» (Боулби, 2002, с. 343–348).

Размышления Д. Винникотта о переходном объекте сопровождались выдвижением идеи, в соответствии с которой любой объект, с которым ребенок вступает в отношения, создается им самим и является своего рода галлюцинацией. Точнее, находящийся под рукой ребенка предмет частично совпадает с галлюцинацией. Таким образом, открывается путь к способности ребенка использовать символы, в результате чего при нормальном развитии переходный объект становится первым символом, одновременно являющимся и галлюцинацией, и объективно воспринимаемой частью внешней реальности (Психоаналитическая хрестоматия, 2005, с. 394).

Осмысление проблемы переходного объекта соотносилось у Д. Винникотта с рассмотрением феномена иллюзии. Он исходил из того, что посредством приспособления к потребностям младенца мать создает у последнего иллюзию, что ее грудь является его частью и находится под магическим контролем. Однако конечная цель матери состоит в постепенном разрушении иллюзии ребенка. Иными словами, можно сказать, что ребенок с самого рождения сталкивается с проблемой взаимоотношений между объективно воспринимаемым и субъективно понятым. Важную роль в решении этой проблемы играет промежуточная область, т. е. доступная ребенку область созидания и восприятия, а также те переходные явления, которые представляют собой ранние стадии использования иллюзии.

Хотя после создания возможностей для появления иллюзии задачей матери является разрушение ее, тем не менее, как полагал Д. Винникотт, проблема иллюзии остается одной из главных человеческих проблем, которую ни один человек не в состоянии решить окончательно. Так, возникшие у ребенка иллюзии «во взрослой жизни являются неотъемлемыми составляющими искусства и религии, а также становятся признаком безумия, когда человек слишком сильно давит, „играет“ на доверчивости других, побуждая признавать и разделять иллюзии, которые не являются их собственными» (Винникотт, 2002, с. 14).

По мнению Д. Винникотта, никто не может освободиться от напряжения, обусловленного наличием внутренней и внешней реальности. Освобождение от данного напряжения обеспечивается промежуточной областью опыта, связанного с религией и искусством, той промежуточной областью, которая является продолжением области игры ребенка и которая в младенчестве необходима как первоначальная основа его взаимоотношений с внешним миром.

В целом размышления Д. Винникотта о переходных явлениях, переходном объекте и иллюзии сопровождались выдвижением следующих положений:

– переходный объект заменяет материнскую грудь или объект первых взаимоотношений и предшествует появлению способности к проверке реальности;
– главной особенностью переходных явлений и переходных объектов является парадокс и принятие парадокса, а именно то, что ребенок создает объект, который уже существовал в том месте раньше, ожидая своего создания и превращения в объект;
– переходные явления и переходные объекты относятся к области иллюзии, стоящей у истоков опыта;
– промежуточная область опыта является относительно независимой от внутренней или внешней реальности и составляет основную часть опыта младенца, сохраняющуюся на протяжении всей жизни человека как сильное переживание, связанное с религией, искусством, миром фантазий, творческой научной деятельностью;
– в плане понимания важности переходного объекта для освоения ребенком промежуточного пространства между внутренним и внешним миром можно говорить о позитивном значении иллюзии;
– феномен перехода является нормальным, однако могут иметь место случаи психической патологии, выявляемые в процессе клинического изучения детей и взрослых людей.

Имеет смысл обратить внимание на следующее обстоятельство.

Теория объектных отношений Д. Винникотта включала в себя представления как о переходном объекте, так и о «субъективном объекте». Представление о субъективном объекте соотносилось с пониманием того, что в процессе кормления младенца грудью ребенок мог стать грудью или матерью. Речь шла о том, что объект в некотором смысле становился субъектом. Термин «субъективный объект» как раз и использовался Д. Винникоттом для описания первого объекта, который еще не выделялся в качестве «не-Я».

Подобное представление позволило говорить об объектных отношениях женского начала в личности, связанных с материнской грудью и переживаниях идентичности, и об объектных отношениях мужского начала, предполагающих отделение ребенка от объекта, позволение объекту стать «не-Я». И хотя Д. Винникотт считал важным достижением собственную разработку представлений о переходном объекте, тем не менее он признавал, что осмысление проблемы женского начала (груди) в контексте становления личности является даже более существенным в этом плане.

Что касается переходного объекта, то он, по выражению Д. Винникотта, демонстрирует способность матери так представить ребенку мир, чтобы он воспринимался им как его собственное творение. Мать или дает ребенку возможность почувствовать, что ее грудь – это и есть сам ребенок, или не делает этого.

Кроме того, осмысление проблемы субъективного объекта дало возможность Д. Винникотту рассматривать не только объектные отношения, но и применение объектов, т. е. осуществить переход от самосозерцания и построения отношений к использованию объектов. В его понимании, «объектное отношение является опытом субъекта, который можно описать при помощи понятия „изолированный субъект“» (Антология современного психоанализа, 2000, с. 449). Но если речь идет о применении объекта, то, помимо принятия объективных отношений за некую данность, рассматриваются новые качества, затрагивающие природу поведения самого объекта. В этом случае использование объекта предполагает прежде всего то, что он является реальным, а не нагромождением проекций. Иными словами, необходимо понимать различие между отношением к объекту и его применением.

Объектное отношение описывается с точки зрения субъекта, в то время как применение объекта – исходя из признания факта его существования – независимо от субъекта. Д. Винникотт это понимал. Не случайно, наряду с исследованием феномена переходного объекта, он проявил особый интерес к явлению перехода от отношения к объекту к его применению. При этом он исходил из положения, в соответствии с которым, чтобы применять объект, у субъекта должна быть развита способность к этому, что является частью перехода к принципу реальности.

Для Д. Винникотта способность к применению объекта не является ни врожденной у человека, ни развивающейся внутри него. Скорее, развитие этой способности связано с процессом взросления, зависящим от благоприятного социального окружения. Сперва возникают объектные отношения, затем субъект перемещает объект за пределы области своего всемогущества и только после этого имеет место применение его.

Переход от отношения к применению объекта означает то, что субъект разрушает его в своих фантазиях и, следовательно, он может использовать тот объект, который выживает. «Другим словами, объекты выживают и тем самым дают субъекту возможность жить в мире объектов, так что ему не стоит отказываться от бесценной выгоды. Но цена всего этого – принятие разрушений, происходящих в бессознательных фантазиях, относительно объектных отношений» (Винникотт, 2002, с. 163).

Таким образом, с точки зрения Д. Винникотта, на ранних стадиях эмоционального развития ребенка значимые для него объекты разрушаются (в фантазии), но выживают, поскольку они реальны, и становятся для него реальными, поскольку разрушены. Ребенок не разрушает материал проекции, т. е. субъективный объект, однако деструктивность приобретает все большее значение, по мере того как объект воспринимается им объективно и становится частью разделяемой им реальности.

Нечто подобное может иметь место и в процессе аналитической терапии, когда аналитическая ситуация, психоаналитик и его техника выступают как разрушенные или выжившие под деструктивными атаками пациента, являющимися попыткой последнего поместить аналитика во внешний мир. Если у пациента нет опыта разрушения, то он не станет переносить аналитика наружу, т. е. не сможет пойти дальше самоанализа, в рамках которого аналитик будет использоваться в качестве проекции части собственной личности. В этом случае пациент может получить удовольствие от анализа, но в нем самом не произойдут существенные изменения.

В целом Д. Винникотт считал, что феномен перехода может быть использован для рассмотрения и объяснения различных состояний и процессов, включая нормальные и патологические. Он может быть применен как для объяснения типов функционирования в раннем детстве, так и для осмысления культурных аспектов жизни человека, будь то религия, искусство, философии.

Феномены перехода и иллюзии так или иначе связаны с игрой. В психоаналитической литературе, особенно относящейся к детскому психоанализу, проблематике игры уделяется значительное внимание. Однако, как замечал Д. Винникотт, многие психоаналитики размышляли в основном о содержании, функциях и пользе игры, но не ставили вопрос об игре как таковой. Между тем феномен игры присущ не только детям, но и взрослым людям. Так, при работе со взрослыми пациентами игра дает о себе знать в интонациях голоса, подборе слов, чувстве юмора. Поэтому важно понять значение и смысл игры как таковой.

Для Д. Винникотта игра – это прежде всего действие. Она не находится ни внутри человека, не вне его, т. е. не является частью отвергаемого мира «не-Я», который он пытается создать. У игры есть место (пространство) и время. В частности, для того, чтобы игра стала возможной в начале жизни младенца, необходимо наличие потенциального пространства между ним и его матерью или материнской фигурой. Это потенциальное пространство противостоит, с одной стороны, внутреннему миру, связанному с психосоматическим взаимодействием, а с другой стороны, внешней реальности, имеющей собственные измеряемые характеристики. Словом, игровое пространство не относится к внутренней, психической реальности и не является внешним миром.

Первое использование ребенком опыта игры имеет место тогда, когда он управляется с переходным объектом, с тем первым объектом «не-Я», которым он обладает. Классический психоанализ правильно подчеркивал значение опыта, связанного с бессознательными влечениями и реакцией на фрустрацию. Однако представители классического психоанализа не смогли дать,

по мнению Д. Винникотта, убедительных формулировок по поводу той энергии, которая заключена в игре. Более того, часто они исходил из того, что последующие культурные переживания человека можно рассматривать в качестве непосредственного продолжения игры.

Д. Винникотт придерживался иной точки зрения. В его понимании игра представляет собой универсальный феномен и является признаком здоровья. Она облегчает взросление ребенка, вовлекает человека в групповые взаимоотношения и может стать формой коммуникации в психотерапии.

Более того, в качестве специализированной формы, используемой для коммуникации человека с самим собой и другими людьми, игра становится основой развития психоанализа. Следовательно, психоаналитик «должен ценить не только постоянные напоминания о наследии Фрейда, но и то, чем мы обязаны такой естественной и универсальной вещи, как игра» (Винникотт, 2002, с. 79).

Что касается последовательности взаимоотношений, возникающих в процессе развития ребенка, и места игры в них, то они представлялись Д. Винникотту следующим образом.

На первой стадии младенец и объект сливаются друг с другом. Его видение объекта является субъективным. Мать стремится познакомить своего ребенка с теми элементами окружающего мира, которые он способен и готов обнаружить.

На второй стадии ребенок отвергает объект, вновь принимает его и воспринимает его объективно. Данный процесс во многом зависит от готовности матери или материнской фигуры участвовать в процессе игры и возвращать ребенку то, что он отбрасывает. В том случае, когда мать справляется с соответствующей игровой ролью, ребенок приобретает опыт «магического контроля», связанного с переживанием всемогущества. Он испытывает радость по поводу сочетания внутреннего всемогущества с реальным контролем над объектами. Доверие к матери создает, по выражению Д. Винникотта, «игровую площадку», способствующую зарождению игры и являющуюся потенциальным пространством между матерью и ребенком.

На третьей стадии имеет место одиночество в присутствии другого человека, т. е. ребенок оказывается способным быть одним. Он может строить игру, будучи уверенным, что любящий человек доступен и досягаем, если вспомнить о нем, после того как забыл про него. Это важная стадия развития, на которой приобретается способность к одиночеству, связанная с опытом пребывания маленького ребенка в одиночестве в присутствии со своей матерью. В конечном счете, «в основе способности к одиночеству содержится парадокс: она представляет собой опыт пребывания в одиночестве при одновременном присутствии кого-то другого» (Антология современного психоанализа, 2000, с. 255).

На четвертой стадии ребенок позволяет двум областям игры перекрывать друг друга и получает от этого удовольствие. Одну область игры представляет мама, которая играет со своим малышом. Другую – ребенок, по-разному реагирующий на предложенную матерью игру. Так прокладывается путь к совместной игре во взаимоотношениях ребенка.

Когда мать уменьшает свое подстраивание к потребностям ребенка, он переживает интенсивное, хотя порой и мучительное удовольствие, связанное с игрой, разворачивающейся в его воображении. В этом воображении присутствует творчество, несмотря на то, что игра является, по выражению Д. Винникотта, «одной из сторон объектных отношений» (Винникотт, 2002, с. 182). Для ребенка характерно то, что физические явления не только преобразуются в его воображении, но и наделяются качеством уникальности.

В игре ребенка проявляется то, что он ранее ощутил и прочувствовал в процессе появления своеобразных символов единства с матерью, т. е. переходных объектов. И хотя эти объекты не создаются, а присваиваются ребенком, тем не менее каждая деталь его жизни оказывается насыщенной творчеством в том случае, когда мать обеспечивает соответствующие условия его существования.

Если ребенку предоставляется возможность быть первооткрывателем по отношению к каждому объекту, то он начинает творить, используя для этого все окружающие его объекты. Если же ребенку не предоставляется подобный шанс, то он лишается пространства, в котором могли бы возникнуть переживание или игра. Так, лишенные материнской любви дети становятся беспокойными и не могут играть, поскольку разрушение единства с матерью и утрата объекта означают потерю пространства игры и значимого символа.

Д. Винникотт выдвинул положение, в соответствии с которым игра сама по себе является терапией. Это означает, что проявление заботы о том, чтобы ребенок научился играть, уже представляет собой терапию, имеющую универсальное значение, включающее в себя формирование позитивной установки по отношению к игре. Другое дело, что игра может оказаться пугающей и страшной, поэтому важно предотвратить ее пугающее проявление.

Игра – это основная форма жизни, творческое переживание, находящееся в пространственно-временном континууме. Она всегда осуществляется в просвете между субъективным и объективно воспринимаемым. В игре как ребенок, так и взрослый обладают свободой творчества. Словом, для Д. Винникотта «игра вовлекает в культурные переживания и формирует основу культурного опыта» (Винникотт, 2002, с. 191).

В соответствии с таким пониманием Д. Винникотт выделил три состояния человека: (1) внешняя реальность и контакт человека с внешним миром; (2) внутренняя психическая реальность, включающая формирование Я; (3) культурный опыт и творческая игра.

Первые две сферы жизнедеятельности человека всегда привлекали к себе внимание исследователей. Третья оказалась наименее изученной и именно на ней сосредоточил свое внимание Д. Винникотт, выдвинувший тезис, в соответствии с которым «творческая игра и культурный опыт, во всех своих сложнейших проявлениях, располагаются в потенциальном пространстве между матерью и ребенком» (Винникотт, 2002, с. 192).

С точки зрения Д. Винникотта, игра и культурный опыт связывают между собой прошлое, настоящее и будущее. Они заполняют собой пространство и время, а также требуют к себе осмысленного внимания. В этом отношении важно понять, что третья область или потенциальное пространство варьиру-

ют от одного человека к другому. Причем основу этой сферы составляет доверие ребенка по отношению к матери, то доверие, которое он переживает во время критической стадии разделения Я и «не-Я», когда имеет место начало формирования самостоятельной личности.

Для Д. Винникотта основу терапии составляет игра пациента, его творческое переживание во времени и пространстве, то переживание, которое является для него реальным. Подобно тому, как мать вступает в игру со своим ребенком, так и аналитик в процессе терапевтической деятельности прибегает к игре. «Психотерапия – там, где перекрываются пространство игры пациента и пространство игры терапевта. Психотерапия – это когда два человека играют вместе. Следовательно, там, где игра невозможна, работа терапевта направлена на то, чтобы перевести пациента из состояния, когда он не может играть, в состояние, когда он может это делать» (там же, с. 73).

В том случае, когда пациент не может играть, терапевт должен заняться этим симптомом, прежде чем перейти к интерпретации фрагментов его поведения. Что касается аналитика, неспособного играть, то это означает, что он непригоден для терапевтической работы. Отсюда общий принцип, отстаиваемый Д. Винникоттом и гласящий о том, что «психотерапия работает на стыке двух областей игры – пациента и психотерапевта» (там же, с. 100).

Интерпретация, к которой прибегает аналитик в процессе терапии, – это своего рода внушение, адресованное пациенту. Стало быть, вне пространства совместной игры пациента и терапевта сама по себе интерпретация вызывает сопротивление. Если пациент оказывается неспособным к осуществлению игры, то интерпретация становится в лучшем случае бесполезной, а в худшем – может нарушить терапевтический процесс. Если игра объединяет пациента и аналитика, то интерпретация может способствовать терапевтической деятельности. «Чтобы психотерапия работала, – подчеркивал Д. Винникотт, – игра должна быть свободной, спонтанной, без уступок и подчинения» (Винникотт, 2002, с. 95).

Д. Винникотт считал, что аналитик должен быть внимательным к способностям пациента играть, проявлять свое творчество в аналитическом процессе. Слишком много знающий и постоянно прибегающий к интерпретациям аналитик может подавить потребность пациента к проявлению своих творческих способностей. Поэтому ему следует воздержаться от демонстрации собственных познаний и предоставить возможность пациенту вступить в игру и творчески выразить себя.

Кроме того, психоаналитик должен быть осторожным при заполнении потенциального пространства игры. Ведь он не только создает доверительные отношения с пациентом и открывает для него ту промежуточную область, где может иметь место игра, но и заполняет это пространство своим интерпретациями. Но интерпретации психоаналитика в действительности являются продуктом его собственного воображения. И если учесть то обстоятельство, что преждевременные интерпретации уничтожают творчество пациента и могут оказаться травматическими для него, то понимание этого

должно вести к еще большей осторожности психоаналитика при его вторжении в пространство игры, являющееся источником личностного роста пациента.

Стало быть, основная установка психотерапии заключается в том, чтобы создать благоприятные условия для переживания творческих импульсов, составляющих суть игры. Именно на базе игры осуществляется основанное на опыте существование человека. Опыт же жизни находится в переходном пространстве переплетения субъективности и объективности, в промежуточной сфере между индивидуальным миром и внешней реальностью, разделяемой всеми людьми.

Из подобного понимания существа терапии вытекало важное концептуальное положение, которое было выдвинуто Д. Винникоттом. Оно состояло в необходимости признания на уровне психоаналитической теории области, содержащей культурный опыт. Этот опыт является, по сути дела, прямым продолжением опыта игры, имеющим важное значение для понимания не только оценки здоровья людей, но и жизни в целом. Следовательно, наряду с обычно признаваемыми психоаналитиками двумя областями, представляющим собой внутреннюю, психическую реальность и внешнюю, включающую в себя действительный мир и живущих в нем людей, не менее значима для психоаналитической теории и третья область, а именно пространство игры, в котором сосредоточена, по мнению Д. Винникотта, вся жизнь человека, связанная с творчеством и культурой.

Для более адекватного понимания Д. Винникоттом целей и задач психотерапии имеет смысл обратить внимание также на выдвинутое им положение о роли матери как зеркала в развитии ребенка. Дело в том, что, отталкиваясь от ранее предпринятого французским психоаналитиком Ж. Лаканом (1901–1981) исследования роли зеркала в развитии Я каждого человека, Д. Винникотт обратился к рассмотрению лица матери как зеркала и пришел к выводу, что в эмоциональном развитии ребенка предшественником зеркала является лицо матери. По его мнению, когда ребенок смотрит на лицо матери, то в обычной ситуации он видит там самого себя. Мать отражает и показывает ребенку его самого. Точно так же, когда она смотрит на своего ребенка, то, как мать сама выглядит, имеет непосредственное отношение к тому, что она сама видит.

Отталкиваясь от данного предположения, Д. Винникотт пришел к мысли, что понимание существа того, когда ребенок видит, заглянув в лицо матери, а потом и в зеркале, самого себя, дает возможность по-новому подходить к задаче анализа и психотерапии. Речь идет о том, что, в его представлении, результатом терапии является нечто такое, что с необходимостью включает в себя лицо, предмет отражения и то, как происходит это отражение. «Психотерапия заключается не в том, чтобы сделать умную и искусную интерпретацию; в основном она заключается в том, чтобы на протяжении некоторого времени постоянно возвращать пациенту то, что отдает он сам» (Винникотт, 2002, с. 209).

В конечном счете, Д. Винникотт исходил из того, что аналитик выступает в качестве зеркала для пациента. Если психоаналитик осуществляет свою

работу хорошо, то пациент сможет обнаружить самого себя, обрести чувство реальности научиться самостоятельному существованию. Словом, в результате подобной работы обретение пациентом чувства реальности будет способствовать построению им таких объектных отношений, в рамках которых он реализует свою Самость. И даже если состояние пациента не улучшится, все же в результате осуществления терапевтической задачи отражения, пациент может быть благодарен аналитику за то, что тот увидит его таким, какой он есть на самом деле.

К этому следует добавить, что в своей клинической деятельности Д. Винникотт стремился быть внимательным по отношению к пациентам. Точно так же, как работая педиатром, он мог устанавливать более тесные отношения с больным ребенком, так и при общении со взрослыми пациентами он шел на более близкий контакт с ними, чем это предписывалось классическим психоанализом.

Обнаружив сходство между пациентом и ребенком, аналитиком и матерью, Д. Винникотт исходил из того, что терапевтический процесс подобен материнской среде и, следовательно, чтобы лечение было успешным, необходимо создавать условия, способствующие психологическому росту пациента. Так, отходя от принятых в психоанализе условностей, в случае необходимости он мог работать с пациентом два – три часа вместо установленной сессии в пятьдесят минут или прибегать к «переживаниям взаимности», когда, подобно уходу за младенцем, ему приходилось прибегать к телесному контакту, беря за руку пациента или поддерживая его голову руками в такт ритмического покачивания.

В этом отношении взгляды Д. Винникотта на анализ были близки представлениям венгерского психоаналитика Ш. Ференци (1873–1933) о роли аналитика как заботливой матери. Не случайно он считал, что психоаналитик «находится в позиции матери нерожденного или новорожденного ребенка» (Эра контрпереноса, 2005, с. 357–358). Однако, в отличие от Ш. Ференци, Д. Винникотт обратил внимание на необходимость проработки той латентной ненависти, которая может иметь место у аналитика по отношению к пациенту, поскольку, как он полагал, мать ненавидит ребенка до того, как ребенок начинает ненавидеть мать. В этом отношении он исходил из того, что аналитик обязан проявлять выдержку и надежность матери, преданной своему ребенку, признавать желания пациента в качестве его нужд, быть для него доступным и объективным, стремится давать ему только то, что тому действительно нужно.

Кроме того, Д. Винникотт считал, что у многих пациентов их незрелая подлинная Самость прячется за ложной личностью. Если в процессе анализа удается освободить скрытую истинную Самость, то у пациента может произойти срыв, и тогда аналитику придется играть роль матери ребенка, который проснулся в пациенте. Чтобы поддержать последнего, аналитику придется, фактически, идентифицироваться с пациентом, вплоть до слияния с ним. Но аналитику необходимо сохранять ориентацию во внешней реальности и одновременно откликаться на нужды пациента. Словом, терапия должна быть приспособленной больше к нуждам пациента, нежели аналитика.

Литература

Антология современного психоанализа. Т. 1. М., 2000.
Боулби Дж. Привязанность. М., 2002.
Винникотт Д. Игра и реальность. М., 2002.
Винникотт Д. Судьба переходного объекта // Психоаналитическая хрестоматия. Классические труды. М., 2005.
Винникотт Д. Ненависть в контрпереносе // Эра контрпереноса: Антология психоаналитических исследований (1949–1999 гг.). М., 2005.

2010

ПСИХОЛОГИЯ САМОСТИ

В рамках классического психоанализа речь шла, как правило, о психических нарушениях, рассматриваемых с точки зрения анализа эдипова комплекса, количества либидо и в центре внимания стоял проблема структурных неврозов. По мере развития психоаналитической теории и практики, особенно в случаях изучения и лечения нарциссических нарушений личности, психоаналитику приходилось иметь дело не с патологическими последствиями неуспешного разрешения структурных конфликтов, а с психологическим нарушением функционирования, обусловленным дефектами структуры самости. Поэтому перед современными психоаналитиками все чаще стала возникать потребность в выявлении специфики патологии нарциссических нарушений личности.

Нельзя сказать, что З. Фрейд (1856–1939) не проявлял никакого интереса к нарциссическим нарушениям личности. После того как он провел различия между такими понятиями, как «объект-либидо» и «я-либидо» (Фрейд, 1996), в поле его зрения попали нарциссические неврозы и перед ним встала задача, связанная с динамическим объяснением этих заболеваний. Однако поскольку в рамках классического психоанализа основной акцент делался на неврозах переноса, то используемая в то время аналитическая техника работы с ними не могла служить исходным инструментарием для аналогичной работы с нарциссическими неврозами. Отмечая данное обстоятельство, З. Фрейд признавал, что ранее используемые технические методы должны быть заменены иными. Другое дело, что, фиксируя затруднения, мешающие продвижению вперед в лечении нарциссических заболеваний, он не мог с уверенностью ответить на вопрос, удастся ли психоаналитикам соответствующая замена (Фрейд, 1995, с. 270).

В центре внимания ряда последующих психоаналитиков оказались именно нарциссические нарушения личности, что предполагало внесение изменений как в концептуальное объяснение истоков нарциссических заболеваний, так и в технику их лечения. Одним из тех, кто обратил самое серьезное внимание на нарциссические нарушения личности, был американский психоаналитик Х. Кохут (1913–1981).

Пытаясь понять и объяснить природу нарциссических нарушений личности, он выдвинул предположение, что подобная психопатология представляет

собой, с одной стороны, приобретенные в детстве дефекты психологической структуры самости, а с другой стороны, вторичные структурные образования, возникшие в раннем детстве, но связанные с первичным дефектом двумя способами. В зависимости от этих способов он назвал соответствующие типы вторичных структур защитными и компенсаторными.

Первый тип вторичной структуры основывался на сокрытии первичного дефекта самости, второй тип – на компенсации данного дефекта. Защитные и компенсаторные структуры выступают в качестве разных полюсов единого спектра, между которыми размещаются промежуточные формы, вбирающие в себя разные элементы, тяготеющие к тому или другому типу.

Как следует рассматривать компенсаторные структуры? Должен ли психоаналитик трактовать их в терминах психоаналитической психологии Я, т. е. в качестве защит, связанных с «вторичной автономией» от влечений, как это имело место в концептуальных построениях Х. Хартманна (1894–1970), разделяемых рядом психоаналитиков середины XX столетия?

С точки зрения Х. Кохута, компенсаторные структуры необходимо рассматривать в терминах психологии самости, как элемент самости, образовавшийся под влиянием определенных отношений между самостью и ее объектами. Это значит, что в случае нарушения самости было бы неправильным использовать понятия первичной или вторичной автономии, как это характерно для представителей психоаналитической психологии Я. Хотя компенсаторные структуры могут стать автономными, тем не менее термины первичной и вторичной автономии к ним неприемлемы.

Х. Кохут признавал, что наследственные факторы могут частично влиять на выбор определенных компенсаторных функций ребенка, что вроде бы позволяет говорить об их первичной автономии. Однако он считал, что выбор ребенком тех или иных функций из находящегося в его распоряжении множества их, как и обретение им компенсаторных структур лучше объяснять с точки зрения способности ребенка перемещаться от фрустрирующего объекта самости к менее фрустрирующему или нефрустрирующему его объекту.

Словом, основную проблему Х. Кохут видел не в том, что выражающие самость функции автономны, а в том, что подвергнутая угрозе в одном секторе самость сместила свой психологический центр в другой сектор и тем самым смогла выжить.

Наряду с этими новациями, Х. Кохут подверг критике представления психоаналитиков, включая Ф. Александера (1891–1964), в соответствии с которыми объяснением серьезных нарушений пациентов считается фиксация влечений, рассмотренная под углом зрения психологии влечений и структурной модели психики. В его собственном понимании, поведение нарциссически нарушенных личностей является не манифестацией установки стимулирующего инфантилизма, а выражением потребностей архаического состояния.

Если подходить к пациенту с этих позиций, то фиксация влечений и распространенные дефекты Я не представляются ни первичными в генетическом плане, ни центральными аспектами психопатологии со структурно-динамической позиции. Речь должна идти скорее о самости ребенка, недостаточно

сформированной вследствие серьезных нарушений эмпатических реакций родителей, а также об ослабленной и склонной к фрагментации самости.

Х. Кохут не отвергал концептуальные разработки З. Фрейда и К. Абрахама (1877–1925), выявившие важные соотношения между чертами характера человека и сохраняющейся фиксацией на некоторых его догенитальных влечениях, в частности на анальной стадии развития. Более того, он считал, что подобные концептуальные разработки дали блестящее объяснение ряда сложных психологических явлений. Однако подобные интеллектуальные достижения не позволили, по его мнению, увидеть их ограниченность, ведущую подчас к искажению исследовательской установки в отношении некоторых психологических состояний.

В частности, традиционный акцент на влечениях, связанных с взаимодействием матери и ребенка, не дает удовлетворительного объяснения ни анальной фиксированности ребенка, ни последующего возникновения защит против открытого проявления анальности как отправной точки развития соответствующих психологических структур. «Я считаю, – подчеркивал Х. Кохут, – что мы достигаем действительно более удовлетворительного объяснения, если, помимо влечений, рассматриваем самость анального периода, т. е. рассматриваем самость на ранней стадии ее консолидации» (Кохут, 2002, с. 81).

С точки зрения Х. Кохута, ребенок переживает радость и гордость родителей или отсутствие интереса у них не только в плане принятия или отвержения влечения, но и в качестве принятия или отвержения его уязвимой, хотя и активной самости. Данный аспект взаимодействия родителей и ребенка часто оказывается основным. Если мать отвергает проявляющуюся самость ребенка или оказывается неспособной реагировать на нее в целом, то самость ребенка может стать опустошенной, в результате чего он не будет стремиться к самоутверждению и ограничиться получением удовольствия от фрагментов своей самости. Стало быть, применение теоретической системы психологии самости является необходимой частью понимания всего содержательного спектра переживаний ребенка на той или иной стадии его развития и оценки ее значения для психологического развития ребенка.

Это вовсе не означает, как замечал Х. Кохут, что тем самым можно отбросить разработанную в рамках классического психоанализа психологию влечений, как устаревшую и бесполезную. В том случае, когда самость ребенка была серьезно фрагментирована или ослаблена отсутствием эмпатических реакций со стороны родителей, психологические формулировки с точки зрения психологии влечений могут подходить для объяснения нового состояния в терминах, не имеющих отношения к психологии переживаний, хотя они и не могут удовлетворительным образом объяснить психологические колебания между связной и фрагментарной самостью.

В конечном счете, Х. Кохут признавал, что можно использовать две разные теоретические системы, т. е. «по аналогии с принципом комплементарности в современной физике мы могли бы говорить о психологическом принципе комплементарности и утверждать, что глубинно-психологическое объяснение психологических явлений в норме и патологии нуждается в двух ком-

плементарных подходах: в подходе психологии конфликтов и в подходе психологии самости» (Кохут, 2002, с. 83–84).

Что касается психологии самости, то в представлении Х. Кохута она является такой психологией, в которой проводятся различия между объектами самости, т. е. объектами, рассматриваемыми в качестве частей самости, и истинными объектами, воспринимающимися в плане независимых от самости центров инициативы. Подобная психология способна объяснить различные феномены, включая фрустрацию ребенка в детстве, значение теории либидо на всех уровнях инфантильного развития или агрессивную реакцию пациента на его сопротивление во время анализа, более убедительно, чем используемые в психоаналитической психологии Я конструкции, в которых основной акцент делается на влечениях человека.

Х. Кохут исходил из того, что дефекты в самости возникают в результате недостатка эмпатии со стороны объектов самости (людей), которым свойственны нарциссические нарушения, и что фрустрация влечений не является вредной в психологическом отношении, если психологическая среда реагирует на ребенка неискаженными эмпатическими ответами.

Он считал, что чрезвычайно важной является двухступенчатая последовательность:

- первая ступень, выражающаяся в эмпатическом слиянии со зрелой психической организацией объекта самости и участии в переживании этим объектом аффективного сигнала;
- вторая ступень, олицетворяющая удовлетворяющую потребность действия, совершаемого объектом самости.

Если подобная двухступенчатая последовательность переживается в детстве оптимальным образом, то на протяжении последующей жизни человека она остается существенной опорой его психического здоровья. В том случае, когда объекты самости в детстве не оправдывают ожиданий, возникающие психологические искажения и дефициты негативным образом сказываются на жизни человека.

В представлении Х. Кохута патогенез склонности к эмоциональным нарушениям необходимо исследовать с точки зрения слияния зарождающейся самости с депрессивными, маниакальными реакциями объекта самости. Он полагал, что психологические аспекты эмоциональных нарушений нельзя адекватно понять, если подходить к их рассмотрению с позиций динамики влечений и структур. По его убеждению, исследование слияния с всемогущим объектом самости до формирования психологической структуры способно привести к более адекватному пониманию.

Так, в отличие от объяснительных конструкций классического психоанализа и психоаналитической психологии Я, целесообразнее исходить из того, что сформированная с изъянами самость ребенка рассчитывает на сохранение своей связности благодаря эмпатическим ответам со стороны объекта самости. Ребенок нуждается в полной эмпатии со стороны родителей или замещающих их лиц. Поэтому, как подчеркивал Х. Кохут, «интерпретация, сформулированная в рамках понятийной системы метапсихологии са-

мости в целом и в аспекте отношения самости к объекту самости в частности, гораздо больше соответствует эмпирическим фактам, чем объяснения, относящиеся к психологии психического аппарата, его влечений и защит» (Кохут, 2003, с. 95).

Говоря о патологии самости, Х. Кохут выделил две группы нарушений: первичные и вторичные (реактивные). Последние соотносились им с острыми и хроническими реакциями (уныние, гнев, отчаяние, надежда) сформированной самости на различные события жизни в детстве, зрелости или старости. В отличие от первичных, вторичные нарушения самости не рассматривались им в качестве существенных, требующих особого анализа. Другое дело первичные нарушения самости, пониманию которых он уделил значительное внимание.

В частности, Х. Кохут предложил классификацию первичных нарушений, включающую, по его представлению, пять составляющих: психозы, пограничные состояния, шизоидные и паранойяльные личности, нарциссические нарушения личности и нарциссические нарушения поведения.

Психозы характеризуются постоянным или длительным распадом, ослаблением или серьезным искажением самости.

Пограничные состояния – тем же самыми проявлениями в сочетании со скрытыми защитными структурами.

Шизоидные и паранойяльные личности – использованием дистанцированных защитных организаций посредством эмоциональной холодности (шизоиды) или враждебности и подозрительности (параноики), благодаря чему осуществляется защита самости от опасности подвергнуться искажению, ослаблению, распаду.

Нарциссические личности – временным распадом, ослаблением или серьезным искажением самости, сопровождающимися такими симптомами, как повышенная чувствительность к пренебрежению, ипохондрия или депрессия.

Нарциссические нарушения поведения – теми же самыми проявлениями, сопровождающимися такими симптомами, как перверсия, делинквентность или пагубные привычки.

С точки зрения Х. Кохута, первичные нарушения самости в форме психозов, пограничных состояний, шизоидных и паранойяльных личностей имеют свою специфику, связанную с тем, что в процессе анализа таких пациентов не происходит органического слияния при переносе болезненного сектора их самости с образом аналитика как объекта самости. Результатом этого становится то, что данные формы психопатологии не поддаются, как полагал он, анализу.

Другое дело такие формы психопатологии, как нарциссические личности и нарциссические нарушения поведения, в которых наблюдается спонтанное органическое слияние при переносе болезненного сектора самости пациента с аналитиком (объектом самости). Проработка подобных переносов как раз и оказывается в центре аналитического процесса, осуществляемого с позиций психологии самости, исходящей из предположения, в соответствии с которым патология возникает вследствие лишения ребенка благотворных

отношений с объектами самости в двух сферах развития ядерной самости (патогенного воздействия зеркально отражающего объекта и неспособностью устранения причиненного им вреда при взаимодействии с идеализированным объектом).

Х. Кохут провел различие между психопатологией невроза переноса и психопатологией нарциссических нарушений личности.

В первом случае основная психопатология связана со структурными конфликтами, вызванными либидозными и агрессивными влечениями. Эти влечения исходят из связной самости и направлены на объекты детства, которые отделились от самости. Здесь психопатология не относится непосредственно к самости или ее архаичным объектам.

Во втором случае основная психопатология связана именно с самостью и архаичными нарциссическими объектами. Соответствующие нарциссические конфигурации или подвержены временной фрагментации, или не интегрированы с остальной личностью.

С точки зрения психологии самости, основная психопатология при нарциссических нарушениях личности определяется тем, что самость этих личностей не была надежно сформирована в раннем детстве. В отсутствии эмпатии со стороны родительского объекта самости или в случае его утраты происходило ослабление самости ребенка, сопровождавшееся разнообразными регрессиями и фрагментацией.

В классическом психоанализе З. Фрейда возникновение невроза объяснялось травмой, пережитой ребенком в детстве и связанной, как правило, с эдиповым комплексом. Последующие психоаналитики, включая М. Кляйн (1882–1960), М. Малер (1897–1985), Р. Шпица соотносили истоки возникновения психических расстройств с доэдипальными стадиями развития ребенка, на которых возникали переживания младенца, связанные с восприятием им «плохой груди» матери, отделением его от нее, утратой родителей и иными травмами раннего детства.

Х. Кохут признавал, что нарушения личности могут быть связаны с тяжелыми травматическими событиями раннего детства. Однако он полагал, что нарциссические фиксации даже при самых тяжелых нарушениях личности обусловлены не столько соответствующими травматическими событиями, сколько реакцией ребенка на родителей.

В его представлении травматические события в раннем детстве, будь то отсутствие родителей или потеря кого-то из них в результате смерти, отстраненность вследствие эмоционального заболевания или развод, действительно вносят свой негативный вклад в нарциссическую фиксацию. Но сами по себе эти события недостаточно объясняют последующие патологические фиксации, поскольку являются лишь внешним звеном в цепи неприметных и вместе с тем существенных психологических факторов.

В конечном счете, Х. Кохут исходил из того, что основная генетическая травма ребенка уходит своими корнями в психопатологию родителей, в их собственные нарциссические фиксации. «Патология и нарциссические потребности родителей решающим образом влияют на то, что ребенок всерьез и надолго запутывается в нарциссической паутине личностных качеств

родителей, пока, например, неожиданное отделение родителей или внезапное и страшное понимание ребенком того, насколько неправильным стало его эмоциональное развитие, не сталкивает его с неразрешимой задачей достижения полной преобразующей интернализации хронических нарциссических отношений, от которых он прежде безуспешно пытался избавиться» (Кохут, 2002, с. 97).

Из подобного понимания взаимосвязи между патологией родителей и патологией ребенка, а также формирующей его структуру преобразующей интернализации вытекали некоторые концептуальные и терапевтические особенности психологии самости. Так, в понимании Х. Кохута, отсутствие или потеря патологического родителя может стать благотворным освобождением, если более эмпатический другой родитель или заменяющий родителя человек обеспечит временное восстановление нарциссических отношений и последующее постепенное их устранение.

В отношении одной из особенностей терапевтического процесса Х. Кохут высказал убеждение, в соответствии с которым понимание психопатологии самости ведет к осознанию того, что сопротивление пациента аналитическому процессу может представлять собой здоровую силу, поддерживающую его ядерную самость. Это понимание ведет также к осознанию того, что ядерная самость все больше реактивируется, в результате чего может возрождаться та архаическая убежденность пациента в величии своей самости, которая оставалась без ответа в детстве и не была доступна для интеграции с остальной частью личности. Кроме того, понимание патологии самости может способствовать осознанию процесса переработки требований реактивированной ядерной самости, начинающегося с мобилизации архаических потребностей в зеркальном отражении, слиянии и завершающегося здоровой самооценкой человека.

Х. Кохут также считал, что именно с позиций психологи самости более понятными становятся появления и проявления новых симптомов пациентов в том случае, когда, например, в силу различного рода обстоятельств аналитику приходится на какое-то время расставаться с ними. Потеря объекта самости в лице аналитика приводит пациента с нарциссическим расстройством личности к тому, что он лишается психологического основания нарциссического переноса, в результате чего он может испытывать повышенную тревожность, связанную с ощущением обособления частей тела.

Проявление симптомов (например, ипохондрическое беспокойство, раздражительность, бессонница и др.) оказывается связанным не с бессознательными желаниями пациента, а с теми физическими дефектами, которым он не придавал существенного значения до тех пор, пока его самость не подвергалась угрозе распада. Как замечал Х. Кохут по данному поводу, основная психопатология в таких случаях «заключается не в проявлении усилившихся определенных сексуальных и агрессивных фантазий в соматической форме, а в ослаблении связности телесной самости в отсутствие зеркально отражающегося объекта самости» (Кохут, 2002, с. 154).

На ранних стадиях анализа нарциссических нарушений личности приходится порой сталкиваться с сексуализацией переноса. Может показаться,

что проявления подобной сексуализации являются своеобразным прорывом сексуальных влечений, как это воспринимается в рамках классического психоаналитического подхода в случае эротизированного переноса со стороны пациента. Однако, по убеждению Х. Кохута, такое понимание является ошибочным. С позиций психологии самости, подобные проявления следует понимать как выражение усилившейся потребности пациента восполнить структурный дефект, а также надежды пациента на то, что психоаналитик снабдит его необходимой психической структурой.

Литература

Кохут Х. Восстановление самости. М., 2002.
Кохут Х. Анализ самости: Систематический подход к лечению нарциссических нарушений личности. М., 2003.
Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. М., 1995.
Фрейд З. О нарциссизме // Фрейд З. Либидо. М., 1996.

2010

ОТВЕТ ЗАРУБЕЖНЫМ УЧЕНЫМ ПО ПОВОДУ ОДНОЙ ДИСКУССИИ

В конце октября 2009 г. один из моих американских коллег Д. Ранкур-Лафаррьер, с которым в начале 90-х годов прошлого века у меня установились профессиональные и дружеские отношения, прислал мне материалы дискуссии, имевшей место среди членов ИПСА (Institute for the Psychological Study of the Arts). Оказывается, в процессе этой дискуссии затрагивались, помимо всего прочего, и психоаналитические идеи. Не знаю точно, в каком контексте, но Д. Ранкур-Лафаррьер сослался на одно мое соображение, высказанное в личной беседе у меня дома несколько лет тому назад по поводу того, что «психоаналитики – обидчивый народ».

Каково же было мое удивление, когда я узнал о том, что зарубежные ученые стали серьезно обсуждать данную, высказанную в неформальной обстановке фразу. К дискуссии подключились такие ученые, как Д. Хантер, В. Мельник, А. Гордон, К. Платт, М. Кимаситаё, Я. Хантман. Одни сделали акцент на прояснении термина «обидчивый», пытаясь понять, что он может означать и какие характеристики человека включает в себя данное понятие. Другие пытались прояснить значение термина «народ», ссылаясь на различные словари и лингвистические тонкости перевода с русского языка на английский. В целом речь шла о стремлении ряда зарубежных ученых адекватно понять, что я имел в виду, когда говорил о том, что «психоаналитики – обидчивый народ».

Кроме того, опираясь на визуальное восприятие интерьера в моей комнате, где я принимаю пациентов, Д. Ранкур-Лафаррьер пояснил своим зарубежным коллегам специфику психоанализа в России, как он понимает ее сам. Ту специфику, которая, по его мнению, сочетает в себе психоаналитическую кушетку и атрибуты христианства. Им были высказаны и некоторые другие суждения, касающиеся прикладного психоанализа и возможности приобщения российских специалистов к современной психоаналитической литературе.

Прочитав материалы дискуссии, вызванной столь неожиданным для меня поворотом событий, я поначалу пришел в недоумение в связи с потребностью зарубежных ученых отвлекаться, как мне показалось, на несущественные мелочи жизни. Мало ли что мог сказать любой психоаналитик в пылу застольной беседы! И стоит ли обращать серьезное внимание на его высказывание, не предназначенное для публичного слушания! Поэтому, ознако-

мившись с материалами дискуссии, я не собирался как-то реагировать на нее, ограничившись принятием к сведению того, как отреагировали зарубежные ученые на мои разрозненные высказывания о психоаналитиках и психоанализе в целом.

Однако, понимая, что психоаналитик занимается анализом не столько закономерностей, сколько закономерзостей, проявляющихся именно в мелочах жизни и связанных с работой бессознательного, после некоторых размышлений я решил отреагировать на присланные мне материалы дискуссии зарубежных ученых. Высказал некоторые размышления по поводу предмета дискуссии, выразившейся в форме «Валерий сказал …», и отправил их Д. Ранкуру-Лафаррьеру по электронной почте в надежде, что он передаст их своим коллегам.

Воспроизвожу данные размышления в том виде, в котором они были адресованы зарубежным ученым.

Уважаемые участники дискуссии!

Весьма польщен тем, что благодаря Даниэлю мое говорение («Валерий сказал…») стало предметом вашего обсуждения. Казалось бы, это обсуждение должно было пробудить во мне нарциссическое Я, способное перерасти в грандиозную самость. Однако, признаюсь вам честно, ничего подобного со мной не произошло. Скорее, напротив, внимание к моим, некогда высказанным в неформальной обстановке суждениям, явилось для меня совершенно неожиданным и не до конца понятным.

Я никак не мог предположить, что несколько лет тому назад высказанные мною в процессе дружеского чаепития некоторые суждения станут по прошествии времени объектом пристального внимания зарубежных специалистов. Поскольку, как справедливо заметил один из участников дискуссии (если не ошибаюсь, Мата Камаситаё) нюансы того или иного высказывания известны только автору высказывания, то позвольте, уважаемые коллеги, пояснить суть дела.

По поводу прикладного психоанализа.

Еще при жизни Фрейда стало распространенным деление психоанализа на клинический (работа с пациентами) и прикладной (использование психоаналитических идей и концепций в различных сферах жизнедеятельности человека, включая политику, экономику, право, литературу и т.д.). Причем первый рассматривался, как правило, в качестве основного, главного, наиболее существенного, в то время как второй – чего-то второстепенного. Подобное понимание клинического и прикладного психоанализа имеет место и в наши дни.

Но Фрейд был против такого понимания психоанализа и считал деление его на клинический и прикладной некорректным. Сам он исходил из того, что целесообразнее различать *научный* и *прикладной* психоанализ. Под последним им понималось применение психоаналитических идей и концепций в сфере медицины и в других областях жизнедеятельности людей. С этой точки зрения, клинический психоанализ рассматривался им как один из срезов прикладного психоанализа.

Другое дело, что с давних пор и по сегодняшний день институциональное психоаналитическое образование предполагает основной акцент именно на клинических аспектах психоанализа, считая их наиболее главными. А вот научная составляющая психоанализа отошла на задний план, в результате чего в образовательной триаде «теоретическое знание, личный анализ, супервизии» не остается места для научной деятельности, которая рассматривалась Фрейдом как первостепенная.

Не с этим ли связано то обстоятельство, что большинство клиницистов занимаются исключительно терапией и не помышляют ни о какой научной деятельности? Они не только не выступают в печати со своими концептуальными размышлениями, но даже не публикуют клинические истории.

Впрочем, это особый разговор, выходящий за рамки той дискуссии, с которой мне удалось познакомиться. Замечу лишь, что Фрейд как-то сказал, что после 41 года своей терапевтической деятельности он не считает себя хорошим клиницистом, хотя, как он подчеркнул, это никак не отражалось на его пациентах, поскольку он добросовестно выполнял свой врачебный долг.

Относительно фразы «психоаналитики – обидчивый народ».

Если я правильно понял, то дискуссия развернулась вокруг понимания и перевода на английский язык двух терминов – «обидчивый» и «народ».

Понимать ли под обидчивостью, используя выражения некоторых участников дискуссии, «психологию карликов и горбунов» или «излишнюю чувствительность, эмоциональность»?

Не являясь специалистом в области лингвистики, языкознания, не могу судить о тонкостях перевода с русского на английский язык. Замечу лишь, что, говоря об обидчивости психоаналитиков в контексте нашей беседы за чаепитием с Даниэлем, я имел в виду не психоаналитиков вообще, а лишь российских психоаналитиков. Причем тех из них, кто прошел челночный анализ или учился за рубежом.

Став членами Международной психоаналитической ассоциации, некоторые из них посчитали себя настоящими психоаналитиками, в отличие от тех, кого называли «дикими» (кстати, понятие «дикий» психоаналитик у Фрейда имело совершенно иной смысл, чем тот, который вкладывают в это понятие сегодня). Их нарциссическое Я стало настолько раздутым и напыщенным, что большинство из них стали страдать, на мой взгляд, *комплексом полноценности,* в отличие от тех, кто получил психоаналитическое образование в России и на фоне членов МПА стал испытывать *комплекс неполноценности*. В результате сложившейся исторической ситуации обидчивость и тех, и других стала скрытой, а подчас и ярко выраженной чертой ряда российских психоаналитиков.

Использованное мною в частном разговоре слово «народ» не имеет никакого отношения ни к российскому народу, ни к народу вообще. Это, как выражался Фрейд, поясняя используемое им словосочетание «бессознательное влечение», не более чем «лингвистическая небрежность», к которой приходится подчас прибегать, но которая, к сожалению, может приводить к непониманию со стороны других людей, незнакомых с тем, в каком контексте было использовано то или иное выражение.

Сейчас, ознакомившись с дискуссией, я бы добавил, пожалуй, следующее.

В настоящее время требования к кандидатам в члены МПА таковы, что личный анализ будущих психоаналитиков является довольно длительной процедурой, в отличие от позиции Фрейда, считавшего, что ознакомление анализантов с бессознательным не требует столь большой затраты времени и сил. В результате финансово, физически и психически изнуряющей процедуры специалисты по бессознательному оказываются подчас весьма чуткими к улавливанию малейших движений души их пациентов, но в то же время весьма чувствительными к собственным переживаниям, связанным и с предшествующим прохождением личного анализа, и со статусным положением в психоаналитическом сообществе, и с отыгрыванием накопившихся унижений, подозрений, обид. Во всяком случае, мне невольно приходится быть свидетелем того, как переживания российских кандидатов в МПА в связи с прохождением изнуряющего многолетнего личного анализа приводят к таким последствиям, которые не лучшим образом сказываются на их психическом состоянии.

Еще один нюанс, связанный, по выражению Даниэля, со спецификой психоанализа в России, заключающейся в сочетании психоаналитической кушетки с христианством. Подобную специфику он усмотрел в том, что в моем домашнем интерьере над кушеткой висит распятие Христа.

Должен заметить, что над кушеткой, на которой располагаются те мои пациенты, для которых я считаю целесообразным использование именно такого их положения, на стене висит не только распятие. Рядом с ним размещены вырезанные из дерева головы Христа и Мефистофеля, а также большая картина с изображением одного библейского сюжета (Христос идет по воде). Но это не является спецификой российского психоанализа. Такой интерьер не имеет никакого отношения к психоанализу вообще. Все, что расположено как над кушеткой, так и на стенах комнаты, в которой я принимаю пациентов, – не более чем отражение моих пристрастий к коллекционированию произведений искусства, приобретенных мною задолго до того, как после более чем десятилетнего перерыва в нашей стране появилась возможность вести психоаналитическую практику.

Если на письменном столе Фрейда стояли различные фигурки, включая статуэтку Будды, то вряд ли в этом стоит усматривать специфику возникшего в Вене классического психоанализа.

И последнее.

Разумеется, в силу различного рода обстоятельств я знаком далеко не со всей психоаналитической литературой, опубликованной в различных странах мира. Даниэль совершенно прав, когда пишет о том, что ознакомление с соответствующими публикациями было бы полезным для меня, как, впрочем, для любого психоаналитика. Тем не менее, хочу пояснить, что в какой-то степени я осведомлен об идеях видных психоаналитиков, включая тех, имена которых упоминались в ходе дискуссии (М. Кляйн, Д. Винникотт, У. Бион, Х. Кохут, Ж. Лакан). Так еще в 70–80-х годах (увы, уже прошлого столетия) мною были опубликованы в различных журналах рецензии на работы Ж. Лакана, Э. Фромма, К. Хорни, Г. Салливана, А. Адлера, К. Г. Юнга и многих

других. На протяжении последних пятнадцати лет я читаю в Институте психоанализа курсы лекций не только по классическому, но и по современному психоанализу. Мое понимание идей М. Балинта, М. Кляйн, Д. Винникотта, У. Фейербейрна, Х. Кохута, Ж. Лакана и других психоаналитиков нашло отражение в публикации «Постклассический психоанализ. Энциклопедия» (М.: Территория будущего, 2006, Т. 1, с. 472; Т. 2, с. 568) и в более позднем переиздании (М.: АСТ, 2008, с. 1022).

Попутно хочу отметить, что интересующаяся психоанализом российская молодежь в последние годы имеет возможность познакомиться с идеями и концепциями ведущих зарубежных психоаналитиков, чьи работы переводятся на русский язык. Кстати сказать, чуть менее столетия тому назад в России также можно было познакомиться с рядом работ зарубежных психоаналитиков. В частности, в свое время (в начале 70-х годов) я читал работу М. Кляйн «Развитие одного ребенка» (Eine Kinderentwicklung), которая была переведена на русский язык в 1925 г.

Мне остается только выразить свою признательность и благодарность всем участникам дискуссии, а также принести свои извинения за то, что мои частные высказывания оторвали специалистов от более существенных проблем.

Однажды Вольтер послал своему другу длинное письмо, в конце которого сделал приписку: «Извини, не было времени написать короче». Нечто аналогичное произошло и со мной, за что также приношу свои извинения.

С пожеланием творческих успехов,
Валерий Лейбин
6 ноября 2009 г.

КАРОТЕНУТО АЛЬДО

Каротенуто Альдо [Carotenuto Aldo] (1933–2005) – итальянский психолог, психотерапевт юнгианской ориентации, историк психоанализа, писатель. Учился в Италии (в Риме и Турине) и в США (в Нью-Йорке – в Школе экспериментальной психологи). Был профессором психологии Римского университета, членом Американской психологической ассоциации, членом Национального Совета по вопросам психотерапии и психоанализа в Италии, президентом Центра психологии литературы, почетным членом Ростовской психоаналитической ассоциации, членом международного редакционного совета ежегодного междисциплинарного журнала «Симпозиум». Автор ряда публикаций, включая «Эрос и Патос. Тень любви и страдания» (1971), «Юнг и итальянская культура» (1977), «Вертикальный лабиринт. Индивидуация в юнгианской психологии» (1981), «Трудное искусство. Критический дискурс психотерапии» (1992), «Юнг в культуре XX века» (1995), «Любовь и предательство» (1996) и др.

В 1980 г. А. Каротенуто опубликовал на итальянском языке книгу «Секретная симметрия. Сабина Шпильрейн между Фрейдом и Юнгом», в которой широко использовал обнаруженные в 1977 г. историком Карло Тромбетто в подвале женевского дворца Вильсон, где прежде располагался Институт психологии, дневник Шпильрейн, датированный 1908–1912 гг., и многочисленные письма, которыми обменивались с 1906 по 1923 г. Фрейд, Юнг и Шпильрейн. Опубликованная более чем на 70 языках мира данная книга принесла ему всемирную известность и способствовала пробуждению интереса к преданной забвению в истории психоанализа фигуре С. Шпильрейн.

В 1986 г. исправленное и дополненное (за счет ранее не опубликованных писем Юнга к Шпильрейн) издание книги А. Каротенуто было издано на немецком языке. После выхода в свет этой работы и опубликованной В. Мак-Гаиром в 1974 г. избранной переписки между З. Фрейдом и К. Юнгом жизнь, судьба, научная и терапевтическая деятельность С. Шпильрейн вызвали значительный интерес у многих исследователей, предопределив тем самым новое переосмысление отдельных вех и перипетий истории развития психоанализа, связанных с пониманием феноменов переноса и контрпереноса.

На основе обнаруженных и опубликованных материалов А. Каротенуто пришел к суждению, согласно которому между лечащим врачом (К. Юнгом)

и его пациенткой (С. Шпильрейн) имела место интимная связь, что являлось профессиональным нарушением. И хотя некоторые исследователи, включая американского психиатра и психоаналитика З. Лотана, выступили с критикой подобной точки зрения, тем не менее «пикантная история» взаимоотношений между врачом и пациенткой породила не только научные дискуссии в лоне психоанализа, но и различного рода домыслы, нашедшие свое отражение в кинематографе и на подмостках театров.

В начале 80-х годов А. Каротенуто прислал профессору Ростовского государственного университета А. Когану экземпляр книги, содержащей материалы дневников С. Шпильрейн и ее переписку с Юнгом и Фрейдом. В 1994 г. он впервые побывал в Ростове-на-Дону, где принял участие в «Шпильрейновских чтениях», проводимых Ростовским государственным университетом и Ростовской психоаналитической ассоциацией, и прочитал лекцию «Психоаналитически аспекты агрессии». За полгода до своей смерти, в мае 2004 г., А. Каротенуто принял участие в работе Международного междисциплинарного симпозиума «Деструкция и интеграция на рубеже тысячелетий», посвященного памяти С. Шпильрейн и проходившего в Ростове-на-Дону. В своем докладе «Сабина Шпильрейн: над временем и судьбой» он высказал мысль о том, что случай Шпильрейн имел такое же огромное значение для клинической практики Юнга, как случай Доры для Фрейда. По его мнению, широко известные ныне понятия аналитической психологии «Анима» и «Анимус» возникли в результате вдохновения и опыта, приобретенного Юнгом в процессе работы над случаем Сабины Шпильрейн.

Литература

Овчаренко В. И. Каротенуто Альдо // Психоанализ: новейшая энциклопедия. Минск, 2010. С. 326.

Филатов В. П. Памяти Альдо Каротенуто // Симпозиум. Ежегодный междисциплинарный журнал. 2005. Вып. 2. Ч. 2. С. 85–86.

Carotenuto A. (Hg.). Tagebuch einer heimlichen Symmetrie. Sabina Spielrein zwischen Jung und Freud. Freiburg i. Br., 1986.

Carotenuto A. A Secret Symmetry. Sabina Spielrein Between Freud and Jung. N. Y., 1984.

2009

ЛОТАН ЦВИ

Лотан Цви (Генри) [Lothane Zvi (Henry)] – 1929 г. рождения, американский психоаналитик, член Американской психоаналитической ассоциации, член Международной психоаналитической ассоциации, доктор медицины, профессор факультета психиатрии Маунт Синайской медицинской школы в Нью-Йорке, научный редактор «The Psychoanalytical Review». Автор книги «В защиту Шребера: смерть души и психиатрия» (1992), а также ряда статей и рецензий, включая «Слушание третьим глазом как инструмент в психоанализе» (1981), «Психопатология галлюцинаций – методологический анализ» (1982), «Реальность, сновидение и травма» (1983), «Миф нарциссизма» (1995), «В защиту Сабины Шпильрейн» (1996), «Этика, мораль и психоанализ» (1998) «Нежная любовь и трансфер: неопубликованные письма К. Г. Юнга и Сабины Шпильрейн» (1999), «Этика в психиатрии и психоанализе» (1999), «Совращение психоанализом. Что ищут девушки-еврейки у германских героев и vice versa?» (2006) и др.

В противоположность распространенным в США и странах Западной Европы взглядам, согласно которым в начале XX в. между женатым и имеющим детей лечащим врачом К. Юнгом и его молодой пациенткой из Ростова-на-Дону С. Шпильрейн имели место сексуальные отношения, являющиеся этическим нарушением границ в процессе психотерапии, в своих работах Ц. Лотан отстаивает точку зрения, в соответствии с которой между врачом и пациенткой были романтические отношения, не сопровождавшиеся интимной близостью. Основываясь на обнаруженных им документах и материалах, найденных в архиве Клапареде в Женеве и включающих письма С. Шпильрейн к своей матери, он выступает в защиту получившего в последние три десятилетия известность психоаналитика, испытывавшего в свое время пылкую страсть к швейцарскому психиатру, но ограничившегося проявлением «поэтической любви».

В мае 2001 г. в Санкт-Петербурге на 2-м Международном психоаналитическом конгрессе «10 лет психоанализа в России: российский опыт» Ц. Лотан выступил с докладом, посвященным нежной любви между Юнгом и Шпильрейн, а также ранее неопубликованным письмам между ними. Он не только отверг трактовки зарубежных исследователей, делавших акцент на скандальной истории сексуальных отношений между лечащим врачом и пациенткой,

но и выразил свое несогласие по поводу того, что в представлении некоторых комментаторов поведение Юнга и Фрейда в случае Шпильрейн оказалось не слишком честным.

Точку зрения на нежные, но не сексуальные отношения Ц. Лотан отстаивал и на Международном научном симпозиуме, организованном ассоциацией «Психоанализ и философия» в Дюссельдорфе в конце апреля 2002 г. и посвященном теме «Сексуальные злоупотребления в психоанализе – случай Сабины Шпильрейн». В процессе обсуждения, состоявшегося после просмотра в киномузее фильма шведского режиссера Элизабет Мартон «Мое имя Сабина Шпильрейн», Лотан высказал соображение о возможности существования «целомудренной» страсти, играющей существенную роль в процессе психотерапии.

Литература

Лотан Зви. Нежная любовь и трансфер: неопубликованные письма К. Г. Юнга и Сабины Шпильрейн // Вестник психоанализа. 2001. № 1. С. 87–106.

Лотан Цви. В защиту Сабины Шпильрейн. http://www./psychoanalyse.narod.ru/spielrein/lothane1/rtm.

Лотан Зви. Сексуальные желания и фантазии Пауля Шребера: причина или следствие психоза // Фрейд З. Собрание сочинений. В 26 т. Т. 3. Одержимость дьяволом. Паранойя. СПб., 2006. С. 161–199.

2009

ПЕРЕПИСКА ФРЕЙДА С ЮНГОМ

Переписка Фрейда и Юнга – личная переписка между основателем психоанализа З. Фрейдом и швейцарским психиатром К. Г. Юнгом в период с 1906 по 1914 г.

В начале апреля 1906 г. Юнг послал Фрейду вышедший под его редакцией сборник работ, посвященных исследованию диагностических ассоциаций. 11 апреля того же года Фрейд написал Юнгу письмо, в котором поблагодарил его за присланную ему работу. Так началась личная переписка между двумя исследователями и психотерапевтами, которая продолжалась вплоть до окончательного разрыва между ними, последовавшего в 1914 г. Позднее, в 1923 г., Юнг написал Фрейду письмо, в котором сообщал о пациенте, ранее проходившем лечение у основателя психоанализа, но вновь обратившемся за помощью к Юнгу. Фрейд не ответил на это письмо.

Впервые переписка между Фрейдом и Юнгом была опубликована В. Мак-Гаиром в 1974 г., когда имя Сабины Шпильрейн находилось в полном забвении. Лишь после обнаружения в 1977 г. дневника Сабины и публикации в 1980 г. работы А. Каротенуто «Секретная симметрия. Сабина Шпильрейн между Фрейдом и Юнгом» переписка между Фрейдом и Юнгом приобрела новую значимость в плане лучшего понимания личных и профессиональных интересов, связанных с лечением Юнгом молодой пациентки из России и ролью Фрейда в сглаживании имевшей место конфликтной ситуации. Свидетельством того может служить последующее дополненное англоязычное издание переписки между Фрейдом и Юнгом, опубликованное в 1988 г. и содержащее в предисловии разъяснения по поводу обнаруженных к тому времени новых данных о Сабине Шпильрейн и новом материале, дающем представление о том, что именно отношения Юнга с Шпильрейн послужили толчком к началу его знакомства с основателем психоанализа.

Во втором своем письме (23 октября 1906 г.) Юнг сообщил Фрейду о трудном случае лечения 20-летней русской студентки психоаналитическим методом. Речь шла о Шпильрейн, но Юнг не назвал ее фамилии, хотя и сообщил некоторые подробности, относящиеся к периоду ее инфантильного развития. Четыре дня спустя в ответном письме Фрейд выразил свое удовлетворение по поводу того, что русская пациентка является студенткой, поскольку необразованные люди непригодны, по его мнению, для целей психоаналитической

терапии. Дальнейшая переписка между Фрейдом и Юнгом характеризовалась неоднократным обращением к русской пациентке, хотя впервые Фрейд узнал ее настоящее имя лишь несколько лет спустя, когда в своем письме от 4 июня 1909 г. швейцарский психиатр сообщил, что речь идет о Шпильрейн. В целом в период с 1906 по 1912 г. в 13 письмах Юнга и в 13 письмах Фрейда имело место не только упоминание о Шпильрейн, но и обсуждение некоторых проблем, связанных с ее именем и способствующих психоаналитическому пониманию феноменов переноса и контрпереноса.

В начале июня 1909 г. Юнг написал Фрейду о некоторых аспектах своего терапевтического опыта со Шпильрейн, о ее попытках «систематического соблазнения» его и соответствующих переживаниях с его стороны. В ответном письме (7 июня 1909 г.) Фрейд заметил, что такие переживания болезненны, но неизбежны, они помогают выработать «толстую кожу» и управлять «контрпереносом», который является проблемой для психоаналитиков. Речь шла, фактически, о первых представлениях о феномене контпереноса, почерпнутых основателем психоанализа из отношений между Юнгом и Шпильрейн. Хотя Фрейд успокаивал своего швейцарского коллегу относительно связанных с контрпереносом переживаний, тем не менее, для него самого стало очевидным, что при недостаточной проработке проблема контрпереноса может стать камнем преткновения на пути успешного лечения пациентов. В связи с этим он заметил Юнгу, что подобные переживания учат направлять собственные аффекты психоаналитика к лучшим целям и представляют собой такую «неприятность», которая, в конечном счете, может оказаться «благодетельной». В свою очередь, Юнгу пришлось признаться в том, что он приписал все желания целиком и полностью пациентке, не разглядел те же самые желания в самом себе и, пойманный в «сеть собственной иллюзии», оказался в такой ситуации, когда ему пришлось прибегнуть к самозащите, которая оказалась, по сути дела, обманом, о чем он в смущении и поведал Фрейду (21 июня 1909 г.).

В конце 1911 г. в своих письмах Фрейд и Юнг обменялись мнениями по поводу высказанных Шпильрейн мыслей, связанных с ее размышлениями о мифологии, сексуальности, деструктивности, жизни и смерти, что впоследствии нашло свое отражение в опубликованной ею в психоаналитическом ежегоднике статье «Деструкция как причина становления» (1912). Последние упоминания в переписке о Шпильрейн имели место в апреле 1912 г., когда Юнг сообщил, что работает над редактированием ее статьи, а Фрейд написал о том, что Сабина встречалась с ним и обсуждала некоторые вопросы.

Литература

Лейбин В. М. Сабина Шпильрейн. Между молотом и наковальней. М., 2008.

Зигмунд Фрейд–Карл Густав Юнг: из переписки // Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. М., 1992. С. 364–466.

The Freud/Jung Letters. The Correspondence Between Sigmund Freud and C. G. Jung / Ed. by W. McGuire. Cambridge, Massachusetts, 1988.

2008

ПРЕРЕПИСКА ШПИЛЬРЕЙ С ФРЕЙДОМ

Переписка Шпильрейн с Фрейдом – личная переписка между Сабиной Шпильрейн и Зигмундом Фрейдом в период с 1909 по 1914 г.

В последних числах мая 1909 г. Шпильрейн написала первое письмо профессору Фрейду с просьбой о короткой аудиенции в связи с «крайне щекотливым», по ее выражению, положением, в котором она оказалась. Не будучи знакомым со Шпильрейн и не зная, что она была пациенткой Юнга, Фрейд отказал ей в аудиенции, но сообщил о своей готовности вернуться к рассмотрению ее просьбы, если она подробно изложит мотивы этой просьбы. Воспользовавшись предоставленной ей возможностью, Шпильрейн вновь написала Фрейду, после чего между ними завязалась личная переписка и через некоторое время установились дружеские отношения.

В июне 1909 г. Шпильрейн написала Фрейду о том, что мечтает расстаться с Юнгом, сохранив любовь к нему: «Я имею опыт анализа, достаточно хорошо знаю себя и уверена в том, что мне будет лучше любить его на расстоянии». Выразив опасения по поводу того, что, отказавшись от любви к Юнгу, она вообще может утратить способность любить, Шпильрейн высказала в то же время мысль о том, что будет счастлива, если кому-то удастся доказать ей, что Юнг достоин любви.

Узнав о подоплеке отношений между Юнгом и Шпильрейн, Фрейд в очередном письме извинился за первоначальное предвзятое отношение к ней, признал, что в ошибке стоит винить не женщину, а мужчину, и выразил свою глубокую симпатию по поводу того достойного способа, благодаря которому ей удалось разрешить конфликт со швейцарским психотерапевтом.

После разрыва отношений между Фрейдом и Юнгом в 1913 г. дальнейшая переписка между Шпильрейн и основателем психоанализа касалась как личных, так и профессиональных вопросов. Шпильрейн писала Фрейду о своих переживаниях, связанных с Юнгом, и былом идеале рождения от него Зигфрида, а также о своей мечте – помирить двух бывших коллег ради творческого развития теории и практики психоанализа, восстановить разрушенный мост дружбы между двумя мужчинами, способными обогатить науку новыми открытиями. В свою очередь, Фрейд писал Шпильрейн о важности преодоления ею эмоциональной зависимости от Юнга, о необходимости отхода от идеала рождения ребенка от арийского мужчины, о сохранении еврейской традиции.

Шпильрейн советовалась с Фрейдом по поводу ее желания вернуться на Родину, в Россию. Эта идея не вызвала у Фрейда большого энтузиазма. Напротив, он советовал ей переехать из Швейцарии в Берлин, где открылся первый учебный Институт психоанализа и где она могла бы продолжать свою психоаналитическую деятельность. Однако, после того как Шпильрейн изложила Фрейду намеченный ею план по дальнейшей психоаналитической деятельности в Москве, он согласился с ней, признав это решение лучшим, чем его прежний совет работать в Берлине, о чем основатель психоанализа и написал в своем письме от 9 февраля 1923 г.

Помимо личных встреч в Вене, в период с 1909 по 1912 г. Шпильрейн написала 11 писем Фрейду. В период с 1909 по 1923 г. она получила от него 20 писем.

Литература

Carotenuto A. (Hg.). Tagebuch einer heimlichen Symmetrie. Sabina Spielrein zwischen Jung und Freud. Freiburg i. Br., 1986.

Лейбин В. Сабина Шпильрейн. Между молотом и наковальней. М., 2008.

2009

НАРЦИССИЗМ: ВЕКТОР РАЗВИТИЯ ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИХ ИДЕЙ

Когда и почему З. Фрейд обратился к проблеме нарциссизма? Как и каким образом осмысление проблематики нарциссизма сказалось на развитии психоаналитических идей?

Полагаю, что ответы на эти вопросы могут способствовать лучшему пониманию не только исторических вех, связанных с обращением З. Фрейда к тем или иным аспектам нормального и патологического развития человека, но и специфики психоаналитической интерпретации нарциссизма как такового, которая не совпадает с мифологическими и литературно-художественными толкованиями его.

Начну с констатации того, что термин «нарциссизм» был введен в научную медицинскую литературу в 1898 г. английским врачом Х. Эллисом, который, апеллируя к греческому мифу о Нарциссе, использовал данный термин при описании клинического случая лечения аутоэротического мужчины. В 1899 г. другой врач, П. Некке, также счел возможным использовать термин «нарциссизм» при изложении клинического материала. Оба автора рассматривали нарциссизм в качестве приемлемого термина для характеристики особого типа сексуальной перверсии, связанной с аутоэротизмом.

После опубликования З. Фрейдом «Трех очерков по теории сексуальности» (1905), в которых, наряду с психоаналитическим пониманием стадий психосексуального развития ребенка, высказывалась мысль о размытости границ между нормой и перверсией, некоторые психоаналитики вплотную подошли к рассмотрению проблематики нарциссизма, в дальнейшем сыгравшей значительную роль в становлении новых психоаналитических идей и концепций.

В 1908 г. в «Ежегоднике психоаналитических и психопатологических исследований» О. Ранк опубликовал статью «Вклад в нарциссизм», в которой рассматривалась природа женского нарциссического тщеславия.

В том же году на первой Международной встрече по психоанализу К. Абрахам выступил с докладом «Психосексуальные различия истерии и Dementia praecox», где высказал соображения о возможности возвращения либидо некоторых пациентов с сексуального объекта на собственное Я.

В 1910 г. Й. Задгер также высказал ряд идей, так или иначе относящихся к проблеме нарциссизма.

З. Фрейд не только был знаком с этими материалами, но и в своих работах, связанных с обращением к проблематике нарциссизма, счел необходимым сослаться на идеи данных авторов.

Если не считать апелляции З. Фрейда к самому термину на заседании Венского психоаналитического общества 10 ноября 1909 г., то впервые в текстовых вариантах его обращение к проблеме нарциссизма датировано 1910 г. и нашло свое отражение в работе «Воспоминание Леонардо да Винчи о раннем детстве» и в дополненном издании «Трех очерков по теории сексуальности». В этих публикациях З. Фрейд предложил свое объяснение психического механизма возникновения гомосексуальности, исходя из специфических взаимоотношений между ребенком и матерью. Согласно его представлениям, мальчик может вытеснить свою любовь к матери, затем идентифицироваться с ней, поставив себя на ее место и приняв за образец самого себя, и, таким образом, найти новый объект своей любви на пути нарцизма.

Первоначально З. Фрейд отдавал предпочтение использованию термина «нарцизм», а не «нарциссизм», считая его не совсем правильным, зато более коротким и не так режущим слух. Об этом он писал в работе «Психоаналитические заметки об одном случае паранойи (dementia paranoids), описанном в автобиографии» (1911). Однако позднее, подобно другим психоаналитикам, он стал использовать ставший привычным и общепризнанным термин «нарциссизм».

Важно отметить, что при первом своем обращении к проблематике нарциссизма З. Фрейд акцентировал внимание на (1) бессознательных механизмах фиксации и идентификации, (2) новом сексуальном объекте и (3) особой стадии психосексуального развития ребенка. Во всяком случае, он исходил из того, что те, кто стал впоследствии гомосексуалистом, в первые годы своего детства прошли через стадию кратковременной, но интенсивной фиксации на женщине (в основном на матери). После преодоления этой стадии они идентифицировали себя с женщиной, выбрали себя в качестве сексуального объекта, стали искать молодых и похожих на них самих мужчин, которых захотели любить так, как любила их мать.

Исследуя случай паранойи на примере анализа опубликованных в 1903 г. дневников саксонского председателя судебной коллегии Даниэля Пауля Шребера и высказывая гипотезу о роли гомосексуального желания при данном заболевании, З. Фрейд обратил внимание на ту стадию развития либидо, которую оно проходит на пути от аутоэротизма к объектной любви. Речь шла о таком понимании, согласно которому в процессе своего психосексуального развития индивид сначала выбирает объектом любви свое собственное тело, а затем переходит от него к выбору другого человека как объекта любви.

По мнению З. Фрейда, в нормальных условиях эта фаза или стадия психосексуального развития индивида является необходимой и многие люди могут задерживаться на ней долгое время. Но если индивид не освобождается полностью от данной стадии (нарцизма), на которой произошла соответствующая фиксация, то, путем последующей у него регрессии, может дать знать о себе наиболее слабое место где-то между аутоэротизмом, нарцизмом и гомосексуальностью, что чревато последующим психическим расстройст-

вом. Так, согласно З. Фрейду, при паранойе либидо устремляется к Я и используется для его возвеличивания. Словом, либидо возвращается на ранее пройденную стадию нарцизма, на которой единственным сексуальным объектом было собственное Я.

Следующий шаг в осмыслении проблематики нарциссизма был сделан З. Фрейдом в 1913 г.

С одной стороны, касаясь случаев паранойи и раннего слабоумия с присущими им свойствами мании величия и отходу от мира объектов, в небольшой работе «Предрасположение к неврозу навязчивости (О проблеме выбора невроза)» З. Фрейд еще раз подчеркнул, что детерминирующую их фиксацию следует искать на дообъектной стадии развития либидо, т. е. в фазе аутоэротизма и нарцизма.

С другой стороны, в работе «Тотем и табу. Психология первобытной религии и культуры» он пишет о необходимости разложения аутоэротической стадии развития индивида на две – собственно аутоэротическую и стадию нарциссизма, характеризующуюся патологической фиксаций на собственном Я как сексуальном объекте, когда ранее диссоциированные сексуальные влечения сливаются в одно целое и направляются на Я.

В последней работе З. Фрейд высказывает также новые соображения, в соответствии с которыми:

1) нарциссизм свойственен примитивным людям;
2) нарциссическая организация никогда не исчезает полностью;
3) либидозная энергия может сосредоточиваться на мышлении, порождая у индивида всемогущество мыслей или «интеллектуальный нарциссизм»;
4) анимистическая фаза развития человечества соответствует нарциссизму, религиозная – ступени любви к объекту, характеризующейся привязанностью к родителям, а научная – поиску объекта во внешнем мире.

Поворотным пунктом в осмыслении проблематики нарциссизма в психоанализе стала работа З. Фрейда «О нарциссизме» (1914), которая ознаменовала собой не только более глубокое, по сравнению с его предшествующими публикациями, понимание данного феномена, но и попытку доказательства действенности теории либидо по отношению как к истерии, неврозу навязчивых состояний, так и к шизофрении.

Попытка такого доказательства была ответной реакцией З. Фрейда на работу К. Г. Юнга «Метаморфозы и символы либидо» (1912), в которой швейцарский психиатр подверг критике фрейдовское описательное понятие «либидо», противопоставив ему свое генетическое толкование, и пересмотрел феномен аутоэротизма. К. Г. Юнг высказал точку зрения, в соответствии с которой сексуально понятая интроверсия либидо действительно ведет к аутоэротизму, в то время как в случае раннего слабоумия, шизофрении, задействованным оказываются не столько инвертированные сексуальные влечения, сколько интрапсихические эквиваленты, выходящие за рамки сексуальности.

Критика К. Г. Юнгом фрейдовской теории либидо затрагивала два принципиальных вопроса. Один касался соотношения между аутоэротизмом и нар-

циссизмом, другой ставил под сомнение необходимость в дуалистической концепции влечений, в противопоставлении сексуального влечения влечениям Я.

Размышляя над этими вопросами, З. Фрейд усмотрел в феномене нарциссизма тот спасительный круг, который позволил ему сохранить и ранее выдвинутую им теорию либидо, и дуалистическую концепцию влечений. С этой целью он, с одной стороны, провел различие между Я-либидо и объект-либидо, а с другой – выделил первичный и вторичный виды нарциссизма.

Если суммировать те положения о нарциссизме, которые были высказаны З. Фрейдом в работе 1914 г., то они могут быть сведены к следующему:

1) нарциссизм – не столько извращение, как это принято считать рядом врачей, сколько нормальное сексуальное развитие человека;
2) он является не перверсией, а либидозным дополнением к эгоизму инстинкта самосохранения;
3) рассмотрение психологии шизофрении с точки зрения теории либидо предполагает признание «первичного нормального нарциссизма»;
4) нарциссизм может быть включен в общую схему развития либидо, он составляет определенную стадию психосексуального развития человека;
5) образование нарциссизма сопряжено с присоединением к аутоэротизму, как первичному влечению, какого-то нового переживания;
6) первоначально человек имеет два сексуальных объекта – самого себя и воспитывающую его женщину;
7) у каждого человека имеется первичный нарциссизм, который может занять доминирующее положение при выборе объекта;
8) выбор объекта может осуществляться как по нарциссическому, так и по опорному типу;
9) либидо не останавливается на объектах фантазии (особенно при неврозах переноса), но, освободившись от внешнего объекта вследствие его несостоятельности, может возвратиться к Я;
10) следует различать первичный и вторичный виды нарциссизма;
11) болезнь и состояние сна связаны с нарциссическим возвратом либидо к себе;
12) дальнейшее осмысление проблемы нарциссизма требует ответа на вопросы о том, каким нарушениям может быть подвержен первичный нарциссизм ребенка, какими реакциями сопровождаются подобные нарушения и каковы те пути развития, по которым он вынужден идти;
13) нарциссизм переносится на идеальное Я, способствует образованию Я-идеала, которое, подобно инфантильному Я, обладает могуществом и совершенством;
14) совесть – особая психическая инстанция, целью которой является доставление человеку нарциссического удовлетворения, исходящего из идеала Я;
15) самочувствие человек зависит от того, какую долю любовной жизни занимает его нарциссизм;
16) человек, который любит, лишается части своего нарциссизма и может вернуть его себе лишь будучи любимым.

Как видим, в работе 1914 г. З. Фрейд не только высказал ряд новых соображений, относящихся к психоаналитическому пониманию феномена нарциссизма, но и наметил те направления исследовательской и клинической деятельности, которые могли бы способствовать как более глубокому осмыслению данного явления, так и дальнейшему развитию теории и практики психоанализа. Другое дело, что, будучи первопроходцем в данной области научного знания, он не смог устранить трудности, связанные с концептуальным рассмотрением природы нарциссизма.

Во всяком случае, в то время у З. Фрейда остался не проясненным до конца вопрос о том, следует ли считать первичной фазу аутоэротического развития либидо или таковую необходимо признать за нарциссизмом. Так, согласно одному его положению, первичным влечением является аутоэротизм, в то время как другое положение гласило, что важной предпосылкой психоаналитической теории либидо является признание первичного нарциссизма ребенка.

В статье «Влечения и их судьбы» (1915) З. Фрейд назвал нарциссизмом раннюю фазу развития Я, когда сексуальные влечения удовлетворяются аутоэротически. В его представлении в самом начале душевной жизни Я находится во власти влечений, которые оно способно удовлетворить отчасти на самом себе. Это состояние можно назвать нарциссизмом, а возможность удовлетворения – аутоэротизмом.

Под углом зрения нарциссизма З. Фрейд предпринял попытку рассмотреть существо таких сексуальных проявлений человека, как страсть к разглядыванию (подглядыванию, показыванию себя), садизм и мазохизм. Он исходил из того, что предварительная ступень влечения к разглядыванию собственного тела является нарциссическим образованием, пассивное влечение к разглядыванию держится нарциссического объекта, в то время как развитие активного влечения к разглядыванию связано с разрывом с нарциссизмом. Аналогичным образом превращение садизма в мазохизм означает возвращение к нарциссическому объекту, но в обоих случаях «нарциссический субъект» заменяется другим Я посредством механизма идентификации.

В этой же статье З. Фрейд размышлял о предварительной нарциссической ступени садизма, о превращении из активности в пассивность, зависящей от нарциссической организации Я, а также о любви, способной иметь три противоположности: «любить – ненавидеть», «любить – быть любимым», «любить и ненавидеть», где вторая противоположность тесно связана с интенцией любить самого себя, что характеризует нарциссизм. При этом он пришел к мысли, что в отношениях с объектом ненависть старше любви, так как она соответствует первоначальному отторжению нарциссического Я от внешнего мира, доставляющего различные раздражения.

Следующий важный шаг в понимании существа нарциссизма был сделан З. Фрейдом в лекциях по введению в психоанализ (1916–1917) и в работе «Печаль и меланхолия» (1917). Если в последней работе его внимание было сосредоточено на концептуальном рассмотрении сходств и различий между печалью и меланхолией, где особое место уделялось феномену нарциссизма, то в 26-й лекции «Теория либидо и нарциссизм» обсуждению подлежали не только теоретические, но и клинические аспекты. В этой лекции, по-

жалуй, впервые З. Фрейд не только ввел понятие «нарциссические неврозы», но и рассмотрел возможности психоанализа в их лечении.

С одной стороны, он внес уточнения в ранее выдвинутые соображения о нарциссизме, включая идеи о том, что у спящего восстанавливается полный нарциссизм, сновидение служит нормальным образцом нарциссического душевного расстройства, возможно осуществление выбора объекта любви на нарциссической основе, нарциссическая идентификация является важным механизмом при проявлениях нарциссизма, соответствующего регрессии от объектного выбора к первоначальному нарциссизму, при утрате объекта свободное либидо не переносится на другой объект, а способствует идентификации Я с покинутым объектом, в результате чего «тень объекта падает на Я», которое может быть расценено особой инстанцией (совестью) как покинутый объект, утрата объекта превращается в утрату Я, а конфликт между Я и любимым человеком – в разногласия между критической способностью Я и его изменением в результате соответствующей идентификации.

С другой стороны, З. Фрейд выдвинул новые положения о нарциссизме, касающиеся теории и практики психоанализа. В обобщенном виде эти положения таковы:

- аутоэротизм является сексуальным проявлением нарциссической стадии размещения либидо;
- нарциссизм представляет собой либидозное дополнение эгоизма, в первом случае во внимание принимается либидозное удовлетворение человека, во втором – только польза для него;
- эгоизм является постоянным, в то время как нарциссизм – изменяющимся элементом;
- регрессия от концентрации на объекте к собственному Я ведет к нарциссической оральной фазе либидо (поглощение объекта);
- нарциссическая идентификация открывает доступ к лучшему пониманию истерической идентификации;
- различие между нарциссической и истерической видами идентификации состоит в том, что в первом случае концентрация на объекте устраняется, в то время как во втором случае она продолжает существовать и оказывать воздействие на индивида;
- изначальное состояние, из которого возникает влечение, связано с «грандиозной самовлюбленностью Я»;
- с введением в психоанализ понятия «Я-либидо» произошло открытие нарциссических неврозов, труднодоступных для лечения при использовании той техники, которая применяется при терапии неврозов переноса;
- при нарциссических неврозах сопротивление пациентов труднопреодолимо и, следовательно, ранее использованные психоаналитические методы должны быть заменены другими, хотя пока неизвестно, удастся ли психоаналитикам такая замена;
- с пониманием природы нарциссизма открывается путь к изучению психологии Я, которое должно основываться не на данных самонаблюдения, а на анализе нарушений и распадов Я;

– благодаря анализу нарциссических неврозов можно надеяться на то, что будет понято лучше строение человеческого Я и природа его инстанций;
– возникновение Я-идеала происходит с целью восстановления самодовольства, связанного с первичным инфантильным нарциссизмом, но претерпевшим с тех пор много неприятностей и обид.

Лекция «Теория либидо и нарциссизм», а также работа «Печаль и меланхолия» послужили толчком к последующему рассмотрению З. Фрейдом проблематики нарциссизма, нашедшему отражение в его публикациях 20–30-х годов XX столетия.

В работе «Массовая психология и анализ человеческого Я» (1921) он противопоставил социальные и нарциссические душевные процессы и высказал соображения о том, что, родившись, человек делает шаг от «абсолютного нарциссизма» к восприятию внешнего мира и началу нахождения объекта, идеал Я или совесть представляет собой наследие первоначального нарциссизма, в массе наблюдаются ограничения «нарциссического самолюбия».

В книге «Я и Оно» (1923) З. Фрейд высказал новые идеи, согласно которым превращение либидо объекта в нарциссическое либидо приводит к сублимации. При этом он поставил вопрос о том, не является ли это общим путем к сублимации, не происходит ли всякая сублимация при посредстве Я, которое сперва превращает либидо объекта в нарциссическое, чтобы затем поставить ему другую цель.

Считая, что, объявляя себя объектом любви, Я десексуализирует, сублимирует либидо Оно, З. Фрейд пришел, по его собственным словам, к «новому важному истолкованию учения о нарциссизме». Согласно этому новому истолкованию, первоначально либидо скапливается в Оно, затем частично направляется на эротические объекты. По мере образования и укрепления, Я стремится овладеть объектным либидо и навязать себе Оно в качестве объекта любви. Таким образом, нарциссизм Я оказывается вторичным от объектов отвлечением.

Наконец, в работе «О либидинозных типах» (1931) З. Фрейд выделил в качестве «чистых типов» эротический, нарциссический и навязчивый, а в качестве смешанных – эротически-навязчивый, эротически-нарциссический и нарциссически-навязчивый типы. Касаясь нарциссических типов личности, он вычленил их особенности, которые, по его мнению, связанны с тем, что подобные типы подвержены фрустрации со стороны внешнего мира, имеют особые предрасположенности к психозу, располагают существенными условиями для совершения преступлений.

Важно отметить и то, что именно осмысление проблематики нарциссизма привело З. Фрейда к пересмотру существа дуализма влечений от рассмотрения противоположности сексуальных влечений и влечений Я к признанию первичности влечения к жизни и влечения к смерти. Последняя точка зрения была представлена им в работе «По ту сторону принципа удовольствия» (1920). Однако почва для пересмотра дуалистической теории влечений была подготовлена З. Фрейдом в его статье «Влечения и их судьбы» (1915), в кото-

рой он высказал соображение о том, что разделение влечений на сексуальные и влечения Я основывалось на изучении неврозов переноса, включая истерию и невроз навязчивых состояний, в то время как исследование других невротических заболеваний, в первую очередь «нарциссических психоневрозов», шизофрений, заставит сделать новую перегруппировку первичных влечений.

Еще один аспект психоаналитического рассмотрения нарциссизма у З. Фрейда относился к его пониманию связи между нарциссизмом и анальной эротикой. В некоторых работах он опосредованно коснулся раскрытия существа подобной связи, как это имело место, например, в его статье «О превращении влечений в особенности анальной эротики» (1917), где высказывалось соображение о том, что из нарциссически использованной анальной эротики у ребенка возникает упрямство как реакция его Я на требование других людей.

Подводя итог краткому рассмотрению размышлений З. Фрейда о феномене нарциссизма, можно, как мне представляется, с достаточным основанием говорить о том, что осмысление проблематики нарциссизма действительно стало своеобразным вектором дальнейшего развития целого комплекса психоаналитических идей.

В рамках классического психоанализа попытка раскрытия природы нарциссизма послужила основанием для выдвижения, наряду с топической, структурной точки зрения на психику человека, перехода от дуализма сексуальных влечений и влечений Я к дуализму влечения к жизни и влечения к смерти, смещения акцентов с изучения Оно на исследование бессознательных механизмов работы Я, рассмотрения под новым углом зрения ряда проблем, включая депрессивные состояния, гомосексуализм, садизм, мазохизм, типы характера, амбивалентность (любовь-ненависть), нарциссические расстройства и технические возможности их лечения методами психоанализа.

Отталкиваясь от идей З. Фрейда о нарциссизме, в 20–30-е годы XX столетия некоторые психоаналитики внесли свою лепту в осмысление соответствующей проблематики.

Так, рассматривая меланхолию под углом зрения проявления человеком себялюбия и самонадеянности, заниженной и завышенной самооценки, К. Абрахам в статье «Опыт истории развития либидо на основе психоанализа душевных расстройств» (1924) ввел понятия «негативного» и «позитивного» нарциссизма.

В. Райх в работе «Характероанализ» (1933) описал особенности фаллически-нарциссического характера, проявляющиеся в самоуверенности, надменности индивида.

К. Хорни в книге «Новые пути в психоанализе» (1939) высказала идею, согласно которой нарциссизм является не выражением любви человека к себе, а проявлением его отчуждения от себя.

В последующие два десятилетия проблематика нарциссизма также привлекала к себе внимание психоаналитиков.

В частности, Г. Розенфельд в книге «О психопатологии нарциссизма в психотических состояниях» (1964) описал структурные характеристики нарциссической личности и их проявления в переносе, а также провел различия между деструктивным нарциссизмом и нарциссической яростью.

А. Балинт в работе «Базисный дефект. Терапевтические аспекты регрессии» (1968) попытался устранить имевшее у З. Фрейда противоречие в понимании первичности нарциссизма или аутоэротизма путем введения в психоанализ представлений о «первичной любви».

Акцентируя внимание не столько на либидозном конфликте, сколько на дефиците материнской заботы о ребенке со свойственной ему грандиозной самостью, Х. Кохут в статье «Психоаналитическое лечение нарциссических расстройств личности: принципы систематического подхода» (1968) предпринял попытку раскрытия природы нарциссической патологии, основанной на нарушении первичного нарциссизма младенца, и механизмов образования у людей, страдающих нарциссическими расстройствами, зеркального и идеализирующего переноса в процессе психоаналитической терапии.

Начиная со статьи «Факторы в психоаналитическом лечении нарциссических личностей» (1970) и кончая книгами, посвященными нарциссическим расстройствам, О. Кернберг неоднократно обращался к данной проблематике, выделив нормальную инфантильную, нормальную взрослую, патологическую формы нарциссизма и считая, что последнюю следует изучать в контексте проявления метаморфоз либидо и агрессии.

А. Грин в работе «Нарциссизм жизни и нарциссизм смерти» (1983) рассмотрел специфику телесного, интеллектуального и морального нарциссизма.

В конце XX–начале XXI столетия интерес психоаналитиков к раскрытию тех или иных аспектов феномена нарциссизма не только не угас, но, напротив, усилился, о чем свидетельствует, в частности, данная Всесоюзная научно-практическая конференция.

Таким образом, осмысление проблематики нарциссизма действительно является важным вектором становления и рассмотрения целого ряда принципиально важных психоаналитических идей, способствующих развитию теории и практики как классического, так и современного психоанализа.

2012

ПОЧЕМУ «ДНЕВНИК МАТЕРИ» В. ШМИДТ НЕ БЫЛ ОПУБЛИКОВАН В 20-Х ГОДАХ XX В.?

В 1920 г. М. Кляйн (1882–1960) опубликовала статью, содержащую материал о представлениях маленького ребенка о рождении детей. Речь шла, по сути дела, не о ребенке, родители которого обратились за терапевтической помощью к М. Кляйн, а о ее собственном сыне Эрихе. А. Фрейд (1895–1982) сочла большой бестактностью подобный способ изложения научного материала. Несколько лет спустя в переписке с В. Шмидт (1889–1937) она подчеркнула, что со стороны М. Кляйн было бестактно публиковать историю своего собственного мальчика в столь слабо завуалированной форме (Фрейд А., 2008, с. 189).

Когда В. Шмидт сообщила А. Фрейд об имеющемся у нее материале, основанном на наблюдениях за своим маленьким сыном, то данный материал чрезвычайно заинтересовал дочь основателя психоанализа. Более того, она с пониманием отнеслась к испытываемым В. Шмидт затруднениям, связанным с тем, как и каким образом можно опубликовать данный материал. Следует ли его опубликовывать анонимно, чтобы читатели не могли соотнести конфиденциальную информацию об особенностях психического развития мальчика с конкретным ребенком и его матерью? Или указать авторство и тем самым раскрыть то, что является индивидуально-личностным и не подлежащим огласке?

Очевидно, что анонимная публикация могла вызвать недоверие со стороны читателей, поскольку у некоторых из них могло возникнуть подозрение в том, что данный материал является изложением результатов не столько объективного исследования, сколько фантазий и выдумки автора. Подозрения подобного рода вполне реальны, так как к тому времени уже были известны случаи подобного рода.

Примером того, являлся инцидент, связанный с выходом в свет в 1919 г. работы венского психоаналитика Гермины Гуг-Гельмут (1871–1924) «Дневник девочки-подростка». Автор сообщал, что данный дневник написан ребенком, опубликованный текст является подлинным и лишь осуществлена редакторская правка. Необходимость публикации данного дневника была признана З. Фрейдом (1856–1939), который не только поддержал Г. Гуг-Гельмут, но и воспринял дневник в качестве «маленькой жемчужины», дающей представление о сути психических импульсов, характеризующих развитие девочки в период, предшествующий ее половому созреванию.

Однако, как позднее стало известно, опубликованный дневник принадлежал Г. Гуг-Гельмут, а не той девочке, которой было приписано авторство. Подобный инцидент вызвал волну возмущения особенно у тех, кто критически относился к психоанализу вообще и к психоаналитическим теориям детской сексуальности, в частности. Психоаналитики же, включая З. Фрейда, серьезно задумались над тем, как, каким образом и в какой форме публиковать клинический материал и дневниковые истории, чтобы одновременно сохранять объективность и конфиденциальность.

Из письма А. Фрейд В. Шмидт от 24 июля 1928 г. следует, что основатель психоанализа и его дочь обсуждали вопрос о том, как и в какой форме можно опубликовать работу российской коллеги, наблюдавшей за развитием своего ребенка. З. Фрейду показался приемлемым такой вариант, когда подобная публикация могла бы содержать предисловие, написанное А. Фрейд или другим психоаналитиком. В этом предисловии говорилось бы о том, что работа написана «прошедшей обучение анализу матерью, которая по понятным причинам деликатности в отношении ребенка не может назвать своего имени» (Фрейд А., 2008, с. 189). При этом автор предисловия выступал бы в качестве лица, ручавшегося за подлинность сведений.

Казалось бы, З. Фрейдом был найден такой приемлемый вариант публикации материала о развитии ребенка, который позволял бы избежать обвинений в неподлинности материала и/или некомпетентности его автора. Однако, как известно, В. Шмидт не проходила обучение анализу, и, следовательно, отраженная в предисловии информация о том, что автор является матерью, прошедшей обучение анализу, оказывалась бы в лучшем случае неадекватной, а в худшем – заведомо искаженной.

Сложившаяся среди зарубежных психоаналитиков второй половины 20-х годов XX столетия атмосфера не могла не вызвать у З. Фрейда беспокойства. Она сопровождалась не только открытыми бурными дискуссиями по целому ряду концептуальных и организационных вопросов, но и скрытыми столкновениями личностного характера.

С одной стороны, среди зарубежных психоаналитиков обнаружились серьезные расхождения в понимании того, кого следует называть психоаналитиком и кто может осуществлять анализ. Большинство из них исходили из того, что таковыми должны быть специалисты, имеющие медицинское образование. З. Фрейд не разделял подобную точку зрения и выступил с защитой «аналитиков-дилетантов», которые, не имея диплома врача, но постигнув закономерности функционирования бессознательного, работали практикующими аналитиками. Но он и поддерживающие его психоаналитики, включая Ш. Ференци (1873–1933) и венгерское психоаналитическое общество в целом, оказались в меньшинстве.

С другой стороны, давали о себе знать все нарастающие среди психоаналитиков конфликты, связанные как с «политической игрой» в рамках международного психоаналитического движения, так и с личностными обидами и неприятиями друг друга.

Трудно сказать, насколько В. Шмидт была осведомлена о тех концептуальных и личностных сшибках, которые имели место в то время в психо-

аналитическом движении. Скорее всего, она много не знала, хотя, возможно, о чем-то и догадывалась. Во всяком случае, ей лично пришлось принять участие в урегулировании некоторых отношений после того, как в 1922 г. на проходившем в Берлине VII Конгрессе Международного психоаналитического объединения Русскому психоаналитическому обществу было отказано в приеме в эту организацию.

Год спустя В. Шмидт со своим мужем, куратором Государственного психоаналитического института и Детского дома-лаборатории «Международная солидарность», в котором работала его жена, поехали с визитом в Вену к З. Фрейду и в Берлин к К. Абрахаму (1877–1925), чтобы заручиться их поддержкой. Их миссия оказалась вполне успешной, в результате чего сразу после их визита президент Международного психоаналитического объединения Э. Джонс (1879–1958) принял решение о временном приеме Русского психоаналитического общества в данную организацию, а в 1924 г. на очередном Конгрессе состоялся официальный прием.

С 1923 г., когда впервые состоялись ее личные встречи с З. Фрейдом и К. Абрахамом, у В. Шмидт появилась возможность не только приобщиться к психоаналитическому движению и познакомиться с рядом ведущих психоаналитиков того времени, включая А. Фрейд, Ш. Радо (1890–1972) и других, но и реализовать свои наработки в области психоаналитического воспитания детей.

В 1924 г. состоялся обмен письмами между З. Фрейдом и О. Шмидтом (1891–1956) по поводу опубликования на русском языке работы «Толкования сновидений» в государственном издательстве, которым руководил последний. В том же году была переведена на немецкий язык и издана работа В. Шмидт «Психоаналитическое воспитание в Советской России. Отчет о Детском доме-лаборатории в Москве». Несколько лет спустя Д. Берлинген (1891–1979), которая тесно сотрудничала с А. Фрейд, выразила намерение перевести данную работу на английский язык и предложить ее для публикации в каком-нибудь приличном американском издательстве. Это произошло после их знакомства в 1927 г. на X Международном психоаналитическом конгрессе, который проходил в Инсбурге и в работе которого впервые приняла участие В. Шмидт.

Работа В. Шмидт «Психоаналитическое воспитание в Советской России», в которой излагался опыт общения и воспитания с детьми в Детском доме-лаборатории «Международная солидарность», вызвала значительный интерес у зарубежных психоаналитиков и педагогов. Во всяком случае, после выхода в свет данной работы она получила ряд предложений о подготовке статей и материалов, посвященных психоаналитической работе с маленькими детьми, для различного рода изданий.

Так, уже в том же 1924 г. австрийский психоаналитик В. Хоффер (1897–1967) предложил В. Шмидт сотрудничество в подготовке к изданию книги «Психоанализ в воспитании», в которой должны были принять участие также несколько зарубежных психоаналитиков, включая М. Кляйн и Б. Ранк (1896–1967). Предполагалось, что в одном из разделов главы «Воспитание маленьких детей» В. Шмидт изложит конкретный материал, почерпнутый ею на основе

работы в Детском доме-лаборатории и содержащийся в ее дневнике, в котором фиксировались наблюдения за детьми из младшей группы. Обсуждая возможности сотрудничества, В. Хоффер в письме В. Шмидт от 17 сентября 1924 г. подчеркивал необходимость конкретного и детализированного описания работы с маленькими детьми. Одновременно он просил: «Не забудьте, пожалуйста, написать также и о воспитателях, и особенно в том случае, когда «воспитание воспитателей» поставило новые проблемы. Одной из наших наиважнейших задач становится задача вовлечения самих воспитателей в область наших исследователей, хотя на это здесь в Западной Европе не особенно положительно смотрят аналитики» (Хоффер, 2008, с. 226).

В 1927 г. швейцарский психоаналитик Э. Шнайдер (1878–1957) обратился с просьбой к В. Шмидт высказать свои соображения по проблеме инфантильного онанизма и представить для Журнала педагогической психологии, одним из редакторов которого он был, статью. Предполагалось, что В. Шмидт может подготовить статью по одному из важных терминов, включая сосание, обгрызание ногтей, ползанье, обжорство, заикание, упрямство, педантизм, хвастовство, трусость, мечтательность, фанатизм и ряда других.

В свою очередь, венгерский психоаналитик и один из редакторов Международного журнала по психоанализу Ш. Радо (1890–1972) не только ознакомился с рукописями некоторых работ В. Шмидт, но и способствовал переводу на немецкий язык и опубликованию в журнале «Имаго» таких ее статей, как «Значение сосания груди и пальца для психического развития ребенка» (1926) и «О влечении к познанию одного ребенка» (1930).

Вместе с тем работа В. Шмидт «Психоаналитическое воспитание в Советском Союзе» вызвала критические замечания у некоторых зарубежных психоаналитиков. В частности, М. Кляйн обратила внимание на то, что, используя психоаналитические идеи, сотрудницы Детского дома-лаборатории сами не были проанализированы и что самоанализа недостаточно для аналитического наблюдения за детьми. В связи с этим в своем письме В. Шмидт она подчеркнула: «Именно тонкие мелкие детали в игре, а также и в остальном поведении и развитии ребенка могут быть полностью отмечены и оценены только хорошо проанализированными лицами, и таким образом имеется опасность, что результаты и наблюдения – как бы добросовестно они не делались, – все же могли бы потерять доказательную силу» (Кляйн, 2008, с. 208).

Отдавая должное серьезности проделанной работы со стороны В. Шмидт, М. Кляйн подчеркнула тот факт, что необходимо осуществление личного анализа, который принесет значительную пользу. Она рекомендовала В. Шмидт приехать на некоторое время в Берлин, чтобы осуществить подобный анализ. Конечно, для этого потребуется принести некоторую жертву, поскольку придется на какое-то время прервать работу в Детском доме-лаборатории. Но, как уверяла М. Кляйн, впоследствии анализантка не будет сожалеть об этом.

Судя по всему, В. Шмидт хотела последовать совету М. Кляйн. Правда, нет достоверных сведений о том, собиралась ли она в середине 20-х годов поехать на анализ к М. Кляйн в Берлин или к А. Фрейд в Вену. Однако, судя по всему, знакомство с З. Фрейдом и его дочерью предопределило ее окончательный

выбор. Во всяком случае, несколько лет спустя в переписке с А. Фрейд она поставила перед ней ряд вопросов, связанных с возможностью прохождения учебного анализа, включая вопрос о сроках такого анализа. В частности, речь шла о возможности прохождения шестимесячного анализа.

Отвечая на поставленные перед ней вопросы, А. Фрейд отметила, что шесть месяцев анализа – не такой большой срок. Однако за это время можно приобрести много дополнительных знаний, особенно для того, кто уже стал аналитиком. И если учесть, что за шесть месяцев можно было бы провести ряд семинаров и контрольных анализов, то подобный учебный анализ, несомненно, принес бы пользу. Именно об этом А. Фрейд написала В. Шмидт в своем письме от 29 марта 1929 г.: «Шести месяцев нам никогда не хватает, если кто-то приходит со стороны и хочет за это время выучиться на аналитика. А вот если человек, который уже является аналитиком, решает снова пойти учиться на шесть месяцев, то успех часто бывает прекрасный» (Фрейд А., 2008, с. 191).

К сожалению, к концу 20-х годов идеологическая атмосфера в Советском Союзе настолько изменилась, что заниматься психоанализом стало не безопасно. К тому времени были закрыты и Детский дом-лаборатория, и Государственный институт психоанализа. Некоторые психоаналитики, включая М. Вульфа (1878–1971), работы которого высоко ценил З. Фрейд, воспользовавшись командировками за границу, покинули страну. В дальнейшем выехать за пределы Советского Союза с целью стажировки стало практически невозможно. В. Шмидт так и не удалось реализовать свои планы, связанные с прохождением личного анализа за рубежом.

Однако, будучи секретарем Русского психоаналитического общества, В. Шмидт какое-то время переписывалась с А. Фрейд, посылала ей свои материалы, связанные с наблюдением над детьми, включая собственного сына. Между ними совершался обмен мнениями по ряду вопросов, включая возможность опубликования ее дневника и других материалов.

Снова возник вопрос, под чьим именем публиковать материал, связанный с анализом ребенка. В связи с этим в одном из писем 1930 г. А. Фрейд писала, что ее отец считает целесообразным не афишировать то обстоятельство, что речь идет о собственном ребенке В. Шмидт, но в то же время не скрывать имя автора. В другом письме того же периода, подчеркивая достоинство анализа ребенка В. Шмидт, она просила разрешения прочитать соответствующий материал на одном из детских семинаров, чтобы предоставить возможность работающим с детьми аналитикам познакомиться с данным материалом.

А. Фрейд снова обсуждала с отцом возможности опубликования работы В. Шмидт, посвященной анализу собственного ребенка. Учитывая имеющийся опыт анонимных публикаций подобного рода, З. Фрейд больше не хотел допускать аналогичных изданий. В то же время он был согласен с В. Шмидт, которая придерживалась точки зрения, согласно которой не стоит вносить в работу какие-либо существенные изменения, затушевывающие тот факт, что автор является матерью анализируемого ребенка. По этому поводу А. Фрейд замечала: «Ведь в самом деле, первый вопрос, который возникнет у читателя, – это вопрос о переносе на аналитика, и вся ценность работы пропадет, если в этом важнейшем пункте что-то поменять» (Фрейд А., 2008, с. 197).

В. Шмидт поделилась своими сомнениями с А. Фрейд. Она написала ей, что не хочет и не может допустить огласку для своего ребенка. Ознакомившись с точкой зрения В. Шмидт, З. Фрейд с пониманием отнесся к подобной позиции, но высказал твердое убеждение в том, что в подобном случае данной работе «придется пока остаться неопубликованной». В то же время он выразил сожаление, поскольку нашел анализ ребенка «просто превосходным» (там же). В свою очередь, А. Фрейд написала о том, что коль скоро нельзя поступить иначе, то не отнесется ли В. Шмидт благосклонно к тому, чтобы она прочитала за нее данную работу в качестве доклада сперва в Венском психоаналитическом обществе, а затем в Берлинском психоаналитическом обществе. Тем самым данная работа не будет потеряна хотя бы для двух обществ.

Разумеется, говоря о том, что работе В. Шмидт «придется пока остаться неопубликованной», З. Фрейд не мог предположить, что «это пока» растянется на восемь десятилетий. Но исторические события в России и в мире оказались таковыми, что в 30-х годах XX в. были распущены сперва Русское психоаналитическое общество, а затем – Венское и Берлинское психоаналитические общества. В. Шмидт пришлось свернуть свою деятельность в сфере психоаналитического воспитания детей, а З. Фрейд и его дочь были вынуждены покинуть Австрию и эмигрировать в Англию.

Только в первом десятилетии XXI в., благодаря Владимиру Оттовичу Шмидту и издательству «ERGO», «Дневник матери» В. Шмидт стал доступен для русского читателя (Шмидт, 2009, 2010).

Такова история одной из первых работ, посвященной трехлетнему наблюдению за развитием ребенка и осуществленной в России матерью, воспитателем и психоаналитически ориентированным исследователем, каким была В. Шмидт.

Литература

Кляйн М. Письмо Вере Шмидт (1924) // Ежегодник истории и теории психоанализа. Т. 2. Ижевск, 2008.

Фрейд А. Двенадцать писем Вере Шмидт (1927–1930) // Ежегодник истории и теории психоанализа. Т. 2. Ижевск, 2008.

Хоффер В. Два письма Вере Шмидт (1924) // Ежегодник истории и теории психоанализа. Т. 2. Ижевск, 2008.

Шмидт В. Дневник матери: первый год жизни. Ижевск, 2009.

Шмидт В. Дневник матери: второй и третий год жизни. Ижевск, 2010.

2013

ФРЕЙД В ПАРИЖЕ

Между Люксембургским садом и Пантеоном, ближе к саду и чуть в стороне на улице Ле Гофф (названной, вероятно, в честь французского историка Жака Ле Гоффа), расположен дом № 10, в котором в 1885–1886 гг. проживал Зигмунд Фрейд (1856–1939). Сейчас в этом доме, как и в 80-х годах XIX в., находится скромный (две звезды) отель «Дю Брезиль».

Начиная новую жизнь в Париже, одна из моих дочерей во время очередной прогулки неожиданно набрела на данный отель, к стене которого прикреплена памятная табличка, извещающая об историческом, во всяком случае, для психоаналитиков, событии – пребывании в этом доме молодого врача Фрейда.

Когда во время моего визита в Париж в мае 2013 г. я знакомился с достопримечательностями этого города, моя дочь преподнесла мне сюрприз. Ничего не говоря заранее, она привела меня к отелю «Дю Брезиль», где я воочию увидел здание, в котором много лет тому назад несколько месяцев проживал Фрейд.





Отель «Дю Брезиль»

Разумеется, я не мог не воспользоваться предоставленной мне возможностью и, после того, как было сфотографировано данное здание, решил зайти внутрь отеля. С женой и дочерью мы вошли в вестибюль отеля и спросили портье, молодого мужчину, знает ли он, на каком этаже снимал комнату Фрейд. Тот не только сообщил о том, что Фрейд проживал на седьмом этаже в комнате 601, но и, узнав о моем интересе к истории психоанализа, поделился некоторой информацией о сохранившемся здании и тех ремонтных работах, которые со временем производились внутри него. Более того, на мой вопрос, возможно ли взглянуть на комнату, в которой ранее проживал молодой Фрейд, портье любезно согласился показать данную комнату.

Оказалось, что номер 601 заселен, но в настоящий момент его обитатели находятся на прогулке. Портье предоставил нам ключи от этого номера и проводил нас до лифта, чтобы мы могли подняться на шестой этаж (дальше лифт не идет, так как выше уже мансардный уровень). Сам он не стал сопровождать нас, поскольку лифт рассчитан всего на двух человек, а идти пешком семь этажей не входило в его планы.

Мы с женой воспользовались лифтом. Едва поместившись в кабину лифта, приехали на шестой этаж, а затем по узкой, крутой деревянной винтовой лестнице добрались до седьмого этажа.

И вот мы оказываемся перед дверью комнаты № 601. Открываем ключом дверь и входим в номер. Небольшая комната мансардного типа. Две кровати, выходящее на улицу Гофф окно. Напротив кроватей дверь, за которой, видимо, душевая кабинка, раковина и туалет. Скорее всего, это – результат последующих перестроек по благоустройству отеля. Во время пребывания Фрейда в этом номере находились прислоненный к одной стене стол, кровать, а за занавеской в углу – умывальник и биде. Окно обрамлялось красными бархатными гардинами. Напротив кровати висело невзрачного вида зеркало.

Когда мы покинули номер № 601 и спустились в вестибюль отеля, то портье сообщил, что ранее помещение отеля было еще меньше: там, где сейчас находится ресепшн, раньше был бар. Во время пребывания Фрейда жильцы отеля часто собирались вместе в этом баре, знакомились друг с другом, вели отвлеченные беседы, разговаривали на профессиональные темы, вели дебаты. Портье был настолько любезен, что показал нам большую фотографию, на которой запечатлено здание отеля, как оно выглядело во второй половине XIX в. Тут же, воспользовавшись Интернетом, молодой человек сообщил нам, что Фрейд дважды был в Париже – первый раз в 1885–1886 гг., второй раз в 1889 г.

В свою очередь, я поведал портье о некоторых известных мне деталях пребывания Фрейда в Париже. Конечно, руководство отеля уже много раз сменилось за прошедший век, и разные исторические события, такие как пребывание в этой гостинице основателя психоанализа или Нобелевских лауреатов, обросли всевозможными слухами. Например, точно неизвестно, сколько времени Фрейд прожил именно в этой комнате, которую нам показал портье. По его словам, не исключено, что Фрейд жил в разных комнатах.

Впечатления от увиденного и услышанного несколько дней роились в голове, и очень скоро у меня возникла потребность освежить и еще раз внима-

тельно изучить доступную информацию о поездках Фрейда в Париж. Не только охватить данный период времени мысленным взором, но и уточнить некоторые детали и подробности его пребывания во Франции.

Как Фрейд оказался в Париже в 80-х годах XIX в.? С какой целью он туда приехал? Что он там делал, чем занимался, с кем общался и чем интересовался?

Итак, несколько штрихов, связанных с шестимесячным пребыванием Фрейда в Париже.

Известно, что, окончив медицинский факультет Венского университета и проработав несколько лет в Венской городской больнице, молодой 29-летний Фрейд подал заявление на участие в конкурсе, проводимом среди младших врачей. В случае успеха он мог надеяться на получение крупной денежной суммы и право на научную стажировку за границей. Не рассчитывая на быстрый успех в Вене, он хотел пройти стажировку в Париже у известного в то время врача Жана Мартена Шарко, возглавлявшего клинику Сальпетриер.

В результате длительного рассмотрения учеными мужами кандидатов соответствующего победителя, тридцатью голосами против восьми Фрейд выиграл данный конкурс, о чем и узнал во второй половине июня 1885 г. В том же году девятнадцатью голосами против трех он был утвержден в звании доцента Венского университета. Поделившись этой радостью со своей невестой Мартой Бернайс, Фрейд писал ей в своем письме от 20 июня 1885 г.: «Как будет все прекрасно – я разбогатею и буду прав во всем и принесу нечто красивое для тебя, а потом поеду в Париж, и стану великим ученым, и возвращусь в Вену с большим-пребольшим нимбом вокруг головы, и мы поженимся» (Фрейд, 1994, с. 109).

Молодой врач прибыл в Париж 13 октября 1885 г. Первоначально на протяжении шести недель Фрейд жил на втором этаже в отеле «Де ля Пэ», находящемся в Латинском квартале, в тупике Руайе-Коллар недалеко от Пантеона и в получасе ходьбы до больницы Сальпетриер, расположенной около Аустерлицкого вокзала. 20 декабря он выехал из этого отеля и отправился в Вандесбек, чтобы провести Рождество в семье своей невесты.

По возвращении в Париж Фрейд переехал в отель «Де Бразиль» на улице Ле Гофф, находящийся на расстоянии квартала от Руайе-Коллар и в нескольких шагах от бульвара Сен Мишель. В этом отеле он занял более свободную комнату, по сравнению с ранее занимаемой комнатой в отеле «Де ля Пэ». Правда, оплата за эту комнату была почти в три раза выше, но зато в эту сумму входило питание. В его номере на полу лежал ковер, который вызвал у Фрейда некоторые сомнения. Чтобы определить, нет ли в составе красителя мышьяка, он провел химический анализ.

Первые несколько дней своего пребывания в Париже Фрейд знакомился с достопримечательностями столицы Франции. Дом Инвалидов, мосты Сены, Елисейские поля, площадь Согласия, в центре которой возвышается старинная скульптурная группа из города Луксора, сад Тюильри, проспект Республики – вот только некоторые места, о которых Фрейд поведал в одном из писем своей невесте.

Через несколько дней он дошел до больницы Сальпетриер, куда приехал на стажировку. Его маршрут пролегал от гостиницы «Де ля Пэ» до угла





Госпиталь Сальпетриер в наши дни

Люксембургского сада, по улице Ломон и бульвару Сен Марсель, ведущему к больнице, занимающей значительную территорию с несколькими зданиями, разделенными лужайками и гравийными дорожками. Присоединившись к группе молодых врачей, 20 октября 1885 г. Фрейд впервые увидел проводящего консультацию 58-летнего Шарко, который произвел на него огромное впечатление.

В дальнейшем Фрейд с удовольствием слушал лекции парижского мэтра, которые тот читал в аудитории-амфитеатре с поднимающимися вверх рядами и с картиной на задней стене, на которой был изображен Филипп Пинель, освобождающий сумасшедшего от цепи в Сальпетриере в 1793 г. Кроме того, Фрейд имел возможность общаться с Шарко и его семьей в неформальной обстановке, когда получал официальное приглашение на званые обеды и ужины. По крайней мере, за период своего пребывания в Париже Фрейд несколько раз посещал роскошные, с множеством картин, гобеленов, ковров, шкафов с антикварными изделиями индийского и китайского происхождения, апартаменты на бульваре Сен-Жермен, где проживала чета Шарко.

Несмотря на скромные средства, которыми молодой врач располагал во время своей научной стажировки, он посещал парижские театры и музеи. В частности, в театре «Комеди де Франсез» он смотрел «Царя Эдипа» Софокла и «Тартюфа» Мольера, слушал «Кармен» Бизе, «Фигаро» и «Волшебную флейту» Моцарта. В театре «Порт-Сен-Мартен» наслаждался, по его собственному выражению, «божественной игрой» Сары Бернар в спектакле «Теодора». Причем посещение театральных спектаклей не только доставляло ему эстетическое наслаждение, но и позволяло получать своего рода уроки французского языка.

Фрейд не располагал достаточными средствами, чтобы иметь возможность покупать дорогие билеты на театральные представления (перед поездкой в Париж ему выдали половину присужденной премии, вторую половину которой он должен был получить по возвращении в Вену и представлении научного доклада). Поэтому ему приходилось довольствоваться подчас не-

удобными местами, в частности, на спектакле «Теодора», где место, на котором он сидел, оказалось настолько тесным, что, как он сам писал в одном из сообщений невесте, «даже в гробу просторнее и удобнее».

Фрейду приходилось экономить не только на театральных билетах, но и на еде. Его новый знакомый, ассистент профессора Боткина, русский врач Кликович показал ему дешевое бистро и ресторан, в котором был выбор разнообразных блюд, но главное, за меньшую плату можно было съесть и выпить в два раза больше, чем в соседнем кафе. Однако экономия денег не распространялась на пиво, которое Фрейд предпочитал вину, хотя последнее было дешевле.

В Лувре Фрейд ознакомился с античным отделом, где было представлено множество греческих и римских статуй, надгробий, надписей и обломков. Некоторые экспонаты он нашел просто великолепными. Увидев знаменитую Венеру Милосскую, Фрейд, по его собственному выражению, сделал ей общеприятный комплимент. Все эти музейные экспонаты имели для него скорее историческую, чем эстетическую ценность.

В Лувре внимание Фрейда привлекли также бюсты императоров. Кроме того, ему удалось ознакомиться с ассирийскими и египетскими залами, где он увидел статуи ассирийских царей, держащих на руках львов. Описывая свои впечатления в своем письме невесте от 19 октября 1885 г., он подчеркнул: «Там восседали на постаментах крылатые человекозвери с красиво постриженными волосами. Клинопись выглядит так, как будто сработана вчера. Еще были разукрашенные в огненные цвета египетские барельефы, настоящие сфинксы, императорские короны. Немного воображения, и, кажется, вся вселенная в ее историческом прошлом представлена здесь» (Фрейд, 1994, с. 118).

Кроме Лувра Фрейд побывал в музее Клюни, посетил кладбище Пер-Лашез и, в частности, побывал на могиле немецкого писателя и публициста Людвига Берне. Оказывается, в четырнадцать лет Фрейду подарили томик сочинений Людвига Берне, который был единственно уцелевшей с юного возраста книгой, сохранившейся а протяжении пятидесяти лет. Впоследствии, став психоаналитиком, он не помнил, что именно он читал в раннем возрасте, но, судя по всему, та криптомизия, на которую он указывал в своих работах, на бессознательном уровне давала ему материал, вошедший в его психоаналитические идеи.

В частности, в первом томе сочинений Людвига Берне была помещена статья «Искусство стать в три дня оригинальным писателем» (1823), которая заканчивалась следующим пассажем: «Возьмите лист бумаги и записывайте три дня подряд без фальши и льстивости все, что вам придет в голову. Пишите все, что думаете о себе, о ваших женах, о турецкой войне, о Гёте, о криминальном процессе Фукса, о дне великого суда, о ваших начальниках – и по прошествии трех дней вы будете страшно поражены и удивлены своими новыми невероятными мыслями. Вот оно искусство стать в три дня оригинальным писателем» (Фрейд, 1997, с. 150). Не эти ли мысли Людвига Берна предопредели возникновение метода свободных ассоциаций, благодаря которым Фрейд перешел от катарсиса к психоанализу?

В начале декабря 1885 г. он дважды поднимался на смотровую площадку Нотр-Дама, который произвел на него неизгладимое впечатление. Фрейд читал в Вене роман Виктора Гюго «Собор Парижской Богоматери», но, очарованный Нотр-Дамом, купил книгу на французском языке, открывшую ему новые грани Парижа.

Впрочем, первоначально Фрейд не испытал никакого восторга от Парижа. Напротив, в незнакомом, шумном и довольно грязном во время дождя городе он чувствовал себя одиноким. «Париж, – как характеризовал его Фрейд, – это огромный разодетый сфинкс, который пожирает любого пришельца, неспособного решить его загадки» (Стоун, 1994, с. 147).

Его разговорный французский язык не был столь блестящим, чтобы понимать все тонкости общения между людьми. Поэтому новый окружающий его мир казался ему враждебным, когда торговцы с бесстыдной улыбкой могли нагло обманывать покупателя. «Город и люди, – писал Фрейд, – жуткие; они кажутся сделанными из другого теста, чем мы. Я полагаю, во всех них вселились тысячи демонов. Вместо „месье" и „Voil l'Echo de Paris" мне слышится, как они визжат „A la laterne" [„На фонарь!"] или „A bas dieser und jener" [„Покончить с этим и этим"]. Это народ психических эпидемий и массовых истерических конвульсий» (Джонс, 1997, с. 109).

Правда, в Париже находились родственники его невесты, а также несколько коллег Фрейда из Вены, общение с которыми скрашивало его одиночество. В частности, в это же время в Сальпетриере находился русский врач Л. О. Даркшевич, который окончил Московский императорский университет, а в Вене работал на стажировке в физиологической лаборатории Мейнерта вместе с Фрейдом и перевел на русский язык его статью о новом методе окраски хлористым золотом препаратов для исследования центральной нервной системы с целью изучения нервных волокон. Статья Даркшевича была опубликована в еженедельной газете «Врач» в 1884 г., в результате чего российские врачи узнали Фрейда до того, как он стал основателем психоанализа.

Тем не менее, он испытывал дискомфорт в большом и шумном, по сравнению с Веной, городе. Но особенно тосковал Фрейд по своей невесте. Поэтому даже при всем своем восхищении Шарко как оригинальной личностью, талантливым врачом и блестящим лектором он решил провести Рождество 1885 г. с семьей Бернайс в Гамбурге, затем поехать в Берлин и больше не возвращаться в Париж. Однако пришедшая в голову Фрейда идея перевести на немецкий язык собрание лекций Шарко и полученное со стороны мэтра одобрение привели к тому, что он изменил свое решение и после рождественских праздников вернулся в Париж.

Со временем Фрейд настолько привык к Парижу, что стал находить его чарующим и величественным. Один из вечеров, проведенных в доме Шарко в начале февраля, оказался особенно приятным, так как среди многих видных гостей он встретил французского романиста и драматурга Альфонса Доде.

28 февраля 1886 г Фрейд покинул Париж. Перед своим отъездом он попросил Шарко подписать купленную им фотографию, но французский мэтр подарил ему другую, сделав на ней свой автограф.

Проведя несколько недель в Берлине, где он изучал детские болезни, Фрейд вернулся в Вену, занялся частной практикой и выдвинул те идеи, которые десятилетие спустя заложили основы психоанализа как науки и терапии.

На протяжении последующей жизни Фрейд еще дважды кратко побывал в Париже. В июле 1889 г, когда он направлялся в Нанси к профессору Ипполиту Бернгейму, применявшему гипнотическое внушение при лечении пациентов, для совершенствования навыков в гипнозе, который он использовал в то время, пока не отказался от гипноза как мистического средства и не стал использовать метод свободных ассоциаций. И в июне 1938 г, когда, спасаясь от нацистов, покинув Вену, в которой он прожил 79 лет, и по пути в Англию, Фрейд вместе со своей женой и дочерью пересек границу Франции и провел двенадцать часов в парижском доме своего близкого друга – греческой и датской принцессы Марии Бонапарт.

Литература

Джонс Э. Жизнь и творения Зигмунда Фрейда. М., 1996.
Стоун И. Страсти ума, или жизнь Фрейда. М., 1994.
Фрейд З. Письма к невесте. М., 1994.
Фрейд З. Заметки из ранней истории психоаналитической техники // Фрейд З. Психоаналитические этюды. Минск, 1997.

2013

ЭКСПРЕССИЯ ЛИЦА КАК ОБЪЕКТ ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

В историческом плане интерес ученых к пониманию эмоционального состояния человека восходит, пожалуй, к исследованию Ч. Дарвина, результаты которого нашли отражение в его публикации «Выражение эмоций у человека и животных» (1872). Причем именно он был одним из первых исследователей, кто не только подробно рассмотрел различные эмоциональные состояния человека, но и обратил особое внимание на экспрессивное выражение человеческого лица.

Ч. Дарвин подробно, насколько это было возможно в то время, описал разнообразные движения черт лица, когда человек находится в приподнятом настроении, смеется, плачет, испытывает негодование, гнев, ярость, пренебрежение, презрение, отвращение, чувство виновности, гордость, беспомощность, ревность, зависть, мстительность, тщеславие, удивление, умиление, застенчивость, стыд, страх. Исходя из своих собственных наблюдений над людьми, опираясь на фотографии, изобразительное искусство и художественную литературу, а также отталкиваясь от работ своих предшественников, он отметил характерные черты лица, свойственные человеку, находящемуся в том или ином состоянии.

В частности, согласно Ч. Дарвину, если лицо краснеет или становится смертельно бледным, ноздри вздрагивают, а зубы стиснуты или скрежещут, то это является признаком ярости. Морщины на лбу, углы рта оттянуты вниз, внутренние края бровей приподняты – признак удрученного состояния. Самое незначительное опускание углов рта – выражение упадка духа или уныния. Плотно закрытый рот при опущенном и нахмуренном лбе придает выражению лица решимость или может наложить на него отпечаток упрямства и мрачности. Сжатый рот, нахмуренный лоб, немного приподнятые крылья носа – характерные признаки негодования. Плотно закрытые глаза, морщинистая кожа вокруг них, нахмуренный лоб, широко открытый рот – признаки страха и боли.

Подробно описав различные эмоциональные состояния человека, Ч. Дарвин пришел к выводу, согласно которому выразительные движения лица (и тела) «играют большую и важную роль в нашей жизни» и мы должны быть крайне заинтересованы в том, «чтобы понять по возможности источник или происхождение различных выражений, которые мы можем ежечас-

но видеть на лицах окружающих нас людей» (Дарвин, 2001, с. 344, 345). Более того, он особо подчеркнул то обстоятельство, что данная проблематика заслуживает дальнейшего изучения. Другое дело, что его исследование носило физиогномический, а не психологический характер, в результате чего он акцентировал внимание на раскрытии природы, например, «мышцы горя», а не психического состояния человека.

В XX столетии ряд зарубежных и отечественных ученых обратились не только к концептуальному осмыслению связей между экспрессивным поведением человека и его психическим состоянием, но и к экспериментальным исследованиям, связанным с визуальной психодиагностикой, оценкой психологических особенностей человека по его лицу, мимикой лица как средством выражения внутриличностных конфликтов, спецификой движения глаз в процессах межличностного общения.

Наряду с физиологами и психологами, проблематика эмоционального состояния человека вызвала исследовательский интерес и у психоаналитиков, чья профессиональная деятельность связана с раскрытием как бессознательных процессов, лежащих в основе мышления и поведения человека, так и разнообразных механизмов защиты, способствующих или нормальному проявлению его жизнедеятельности или приводящих его к бегству в болезнь. В процессе исследования нормального и патологического эмоционального состояния различных людей некоторые психоаналитики обратили особое внимание на проблему лицевой экспрессии, свидетельствующей о специфических отношениях, устанавливаемых, в частности, между ребенком и его матерью. Объектом исследования части психоаналитиков стали также взаимосвязи между выражением лица человека и типом его характера, мимическими проявлениями индивида и его бессознательными механизмами защиты, лицом как своеобразной маской и идентичностью личности.

Известно, что психоаналитический подход к изучению человека связан с детальным анализом тех «мелочей жизни», на которые, как правило, редко обращают внимание не только простые смертные, но и исследователи, апеллирующие к масштабным закономерностям развития мира. Возникновение психоанализа как раз и было обусловлено тем, что его основатель З. Фрейд посчитал возможным и необходимым для адекватного понимания мышления и поведения человека, постижения смысла именно «мелочей жизни» (ошибочных действий, сновидений, симптомов психических расстройств), свидетельствующих о действенности бессознательного психического как в жизни людей вообще, так и в процессе их невротизации.

В одной из своих работ З. Фрейд предпринял попытку истолкования тех мелочей и деталей в одном из загадочных произведений искусства (статуи Моисея, созданной Микеланджело), которое на протяжении многих веков вызывало и до сих пор вызывает интерес со стороны искусствоведов, пытающихся понять замысел великого итальянского скульптора. Это было сделано им в работе «Моисей Микеланджело» (1914), где он обратил особое внимание на мельчайшие, необычные и своеобразные детали в статуе Моисея: положение его рук, наклон головы, гневное выражение лица, волнообразно спадающую бороду, расположение скрижалей.

Фигура Моисея всегда привлекала внимание З. Фрейда. В сентябре 1913 г на протяжении трех недель он приходил в Собор Св. Павла в Риме и часами стоял перед мраморной статуей Моисея, делал различные зарисовки, предавался глубоким размышлениям. Некоторое время спустя на основе собственных зарисовок и трех рисунков, выполненных одним из художников по поручению З. Фрейда, основатель психоанализа не только подробно описал детали, нашедшие отражение в фигуре статуи Моисея, но и осуществил такое их толкование, в соответствии с которым в трактовке Микеланджело характер Моисея претерпел определенные изменения.

Как внимательный и вдумчивый исследователь «мелочей жизни», З. Фрейд не мог не заметить тех неточностей, которые имели место у ряда авторов (Г. Грим, В. Любке, Г. Тоде, К. Юсти и др.) при описании фигуры Моисея, особенно положения его рук, ног, пальцев правой руки, поддерживающих скрижали и ухвативших бороду, а также поворота головы. Несовпадения в описании предопределили и наличие отличающихся друг от друга точек зрения, представленных различными авторами в толковании отдельных деталей фигуры Моисея.

Обращая внимание на подобные расхождения, З. Фрейд воспроизводит те характеристики выражения лица Моисея, которые были даны теми или иными авторами. Речь идет о сочетании на лице Моисея гнева, боли и презрения – «гнева в угрожающе сдвинутых бровях, боли, затаенной во взгляде, презрения в выпяченной вперед нижней губе и опущенных вниз уголках рта» (Фрейд, 1995, с. 221). Но если, согласно одним авторам, гнев, боль и презрение явно отражаются на лице Моисея, то, по мнению других авторов, выражение его лица свидетельствует о гордой простоте, одухотворенном достоинстве, величайшем уме.

В связи с подобными расхождениями в трактовке фигуры Моисея и выражения его лица З. Фрейд ставит следующие вопросы.

Если стал возможен такой широкий спектр разнообразных толкований, то действительно ли Микеланджело вложил столько неопределенности и двусмысленности в камень при создании мраморной статуи Моисея?

Стремился ли Микеланджело воплотить в статуе Моисея характер и настроение героя, свидетельствующие об их вневременности, или, напротив, он пытался изобразить его в какой-то специфически важный для него момент жизни?

При ответе на второй вопрос большинство авторов придерживаются точки зрения, согласно которой Микеланджело изобразил Моисея в определенный период его жизни, связанный со схождением с Синая, где он принял от Бога скрижали с заповедями и обнаружил, что во время его отсутствия евреи стали поклоняться золотому тельцу. Итальянский скульптор изобразил последний момент колебания Моисея, во взгляде и мощной фигуре которого отражено затишье перед бурей, когда герой готов бросить на землю скрижали и обрушить всю свою ярость на неверных. Однако в деталях подобного толкования со стороны различных авторов (Я. Буркхардт, Г. Грин, Ф. Кнапп, В. Любке, Х. Уилсон, К. Юсти и др.) наблюдаются разночтения.

Ознакомившись с различными точками зрения и интерпретациями фигуры и лица Моисея, З. Фрейд обращает особое внимание на две недостаточно описанные ранее детали: положение правой руки Моисея и скрижалей. По его мнению, рука выступает посредником между скрижалями и бородой разгневанного героя, причем указательный палец правой руки зажимает пряди левой стороны бороды так, что она не может последовать за движением головы и взгляда в левую сторону. Эти незначительные на первый взгляд детали позволяют, как считал З. Фрейд, уловить новый смысл того, что было запечатлено Микеланджело в скульптуре Моисея. Если же учесть и вторую деталь – стоящие ребром и прижатые друг к другу скрижали, нижняя кромка скрижалей, имеющая в своей передней части выступ и напоминающая собой рот, что свидетельствует о перевернутом положении скрижалей, – то можно дать иную, нетрадиционную интерпретацию скульптуры Моисея.

Во всяком случае, при тщательном рассмотрении и соответствующей интерпретации этих деталей можно говорить о том, что в фигуре Моисея запечатлено некое движение, в котором угадывается не начало действия, а последняя фаза завершенного движения. «Вначале, в пароксизме бешенства, он действительно хотел вскочить с места, осуществить акт мести, забыв при этом свои скрижали. Однако он преодолел искушение: так он и останется сидеть теперь, укротив свой гнев, с выражением боли и презрения на лице. Он не бросит скрижали наземь, и они не разобьются о камни, ведь именно ради них и обуздал он свой праведный гнев, ради их спасения усмирил свой пламень. Снедаемый возмущением, он, по-видимому, на какое-то мгновение забыл о скрижалях и отнял руку, которая их придерживала. Они сразу же соскользнули вниз, грозя разбиться. Это как бы послужило ему предостережением. Он вспомнил о своем предназначении и ради этого отказался от удовлетворения аффекта. Отведя руку назад, он спас начинающие уже спускаться вниз скрижали, не дав им разбиться. В такой позе он и застыл, таким и изобразил его Микеланджело – стражем надгробия» (Фрейд, 1995, с. 229).

Библейский Моисей сходит с Синая, где принял от Бога скрижали с заповедями. В приступе гнева, вызванного поклонением народа золотому тельцу, он разбивает скрижали у подножия горы. В библейской традиции Моисей изображен вспыльчивым человеком, склонным к бурному проявлению своих страстей. В приступе праведного гнева он заколол мечом одного египтянина и был вынужден бежать в пустыню.

В статуе, изображающей Моисея сидящим, итальянский мастер эпохи Возрождения не стремился запечатлеть известный из Библии эпизод из жизни героя. Микеланджело переработал мотив разбитых скрижалей и вместо вспыльчивого человека, каким изображен Моисей в библейской традиции, в трактовке З. Фрейда предстает великий Моисей, который, будучи разгневанным, не только не разбивает скрижали, но, напротив, видя, что они могут разбиться, обуздывает свой гнев.

Новая, основанная на детальном рассмотрении выражения лица, положения рук, ног и тела героя, интерпретация З. Фрейдом созданной Микеланджело скульптуры Моисея позволила ему прийти к следующим выводам.

1) Следует отвергнуть навязанное многим, находящимся под впечатлением статуи людям толкование, согласно которому скульптура изображает Моисея, потрясенного зрелищем предавшего веру и танцующего вокруг золотого тельца народа.
2) Скульптура Моисея Микеланджело вызвана к жизни ощущениями художника, позволившего себе отойти от текста Священного писания (Моисей разбивает скрижали и обрушивает свой гнев на неверных).
3) Установленная на гробнице папы Юлия II скульптура Моисея Микеланджело во многом превосходит как библейского Моисея, так и реальное историческое лицо. В ней воплощен духовный подвиг человека, способного к подавлению своих страстей в результате осознания своего высокого предназначения.
4) Установление на гробнице папы Юлия II статуи нетрадиционного Моисея следует рассматривать не только как упрек умершему (человек действия с четко сформулированными целями и в то же время нетерпеливый и жестокий, вспыльчивый и бесцеремонный по своему характеру), но и как предостережение Микеланджело самому себе (неистовый в своих порывах), благодаря способности возвыситься над собственной природой.

Обращение З. Фрейда к фигуре героя и его лицевой экспрессии с целью выявления эмоционального состояния человека было осуществлено в контексте его анализа одного из великих художественных произведений – скульптуры Моисея Микеланджело. В дальнейшем некоторые психоаналитики сосредоточили свое внимание на раскрытии существа бессознательных защитных механизмов личности, включая ее мимические проявления, и эмоциональных, находящих свое отражение на лице ребенка реакций на присутствие, отсутствие или тревожное состояние матери.

Так, А. Фрейд, одна из первых психоаналитиков выявившая различные механизмы защиты, к которым прибегает человек в процессе своего общения с другими людьми, прояснила смысл физической имитации антагониста. Приводя случай из практики А. Айхорна, имевшего дело с учеником начальной школы, приобретшим привычку гримасничать, а также основываясь на личном опыте работы с детьми, она рассмотрела такой бессознательный механизм защиты, как идентификация с агрессором.

Согласно А. Айхорну, один учитель жаловался на поведение мальчика, который часто корчил такие гримасы, что весь класс взрывался от смеха. По убеждению учителя, это мальчик или насмехался над ним, или его лицо непроизвольно дергалось из-за какого-то тика. Поначалу А. Айхорн нашел подтверждение данной точке зрения, поскольку во время консультации мальчик стал прибегать к гримасам. Однако, когда он увидел поведение мальчика в присутствии учителя, ему бросилось в глаза одно обстоятельство, которое заставило пересмотреть первоначальное предположение. Оказалось, что гримасы мальчика были не чем иным, как карикатурой на гневное выражение учителя. Мальчик бессознательно копировал лицо учителя, жаловавшегося на ненормальное поведение своего ученика. По выражению А. Фрейд, свои-

ми гримасами мальчик «ассимилировался, или идентифицировался, с угрожающим внешним объектом» (Фрейд, 1993, с. 87).

Наблюдение за детьми показало, что ребенок может идентифицироваться не только с личностью агрессора, но и с его агрессией. Обнаружение этого факта позволило А. Фрейд сделать вывод, согласно которому ребенок интроецирует некоторые характеристики объекта тревоги, ассимилирует уже перенесенное им переживание тревоги и, воплощая агрессора, принимая его атрибуты или имитируя его агрессию, «преображается из того, кому угрожают, в того, кто угрожает» (там же, с. 89). Тем самым А. Фрейд обнаружила бессознательный механизм защиты в форме идентификации с агрессором, который рассматривался ею в качестве нормальной стадии развития Сверх-Я. При помощи этого защитного процесса идентификация с агрессором может смениться активным нападением на внешний мир и проекцией вины.

В конечном счете, как подчеркнула А. Фрейд в своей работе «Я и защитные механизмы» (1936), идентификация с агрессором является нормальным явлением в той мере, в какой человек пытается совладать с объектом тревоги, но этот механизм может стать патологическим, когда он направляется на его любовную жизнь. В частности, если муж перемещает на жену свое собственное стремление к неверности и упрекает ее в измене, то вместо агрессивного отношения к возможному внешнему противнику он осуществляет и развивает навязчивую фиксацию, приобретающую патологическую форму проецируемой ревности.

Поскольку психоаналитический метод в чистом виде неприменим на довербальной стадии развития ребенка, то некоторые психоаналитики прибегли к прямому наблюдению, используя средства экспериментальной психологии. В частности, на основе собственных наблюдений Р. Шпиц установил, что до третьего месяца жизни младенца редко удается обнаружить реакцию улыбки и что столь же редко встречаются младенцы, у которых эта реакция не наступает на третьем, четвертом или пятом месяце.

Для того чтобы обеспечить постоянное и объективное визуальное наблюдение над младенцами, Р. Шпиц и его сотрудники стали записывать поведение отдельного ребенка на кинопленку и использовать предложенную им в 1933 г. процедуру экранного анализа. Речь шла о создании фильмов со скоростью двадцать четыре кадра в секунду, что позволяло с помощью проектора неоднократно воспроизводить наблюдения при замедлении скорости до восьми кадров в секунду. Исследователи получали троекратно замедленный ритм движения, дающий возможность фиксировать смену выражений лица детей.

В результате использования подобной методики удалось установить, что в двухмесячном возрасте младенец не только начинает замечать лицо находящегося рядом с ним человека и следить глазами за перемещением этого лица, но и в подавляющем большинстве случаев естественно вскармливаемый ребенок не отводит глаз от лица матери на протяжении всего кормления. Ребенок вглядывается в лицо матери и в том случае, когда она подмывает его, пеленает, т. е. оказывает ту или иную помощь. Лицо становится визуальным раздражителем, с которым ребенок сталкивается в первые месяцы жизни. Таким образом, как считает Р. Шпиц, в первые шесть недель жизни «мнемичес-

кий след человеческого лица откладывается в памяти младенца» и является первым сигналом о присутствии того, кто удовлетворяет его потребности и, следовательно, начиная с этого момента «ребенок будет следить глазами за всеми перемещениями этого сигнала» (Шпиц, Коблинер, 2006, с. 54).

На основе прямого наблюдения за младенцами Р. Шпиц пришел к выводу, не совпадающему с представлениями таким психоаналитиков, как К. Левин и О. Исаковер. Если последние исходили из того, что в первые месяцы своей жизни именно грудь матери является визуальным объектом младенца, то с точки зрения Р. Шпица таким объектом оказывается человеческое лицо. По его выражению, до трех месяцев жизни грудной младенец смотрит не на грудь, а на лицо матери и продолжает смотреть на ее лицо, когда держит ее сосок во рту. «От момента, когда мать входит в комнату, и до конца кормления он смотрит на лицо своей матери» (там же, с. 81).

Осуществленные Р. Шпицем экспериментальные исследования показали, что дети в возрасте до двух месяцев реагируют улыбкой на кого-либо, достигнув возраста шести месяцев, сохраняют эту реакцию для матери, а после шестимесячного возраста не только перестают улыбаться посторонним людям, но и испытывают то, что психоаналитики назвали «страхом незнакомца». Более того, оказалось, что младенец реагирует улыбкой не на человеческое лицо в целом со всеми его деталями, а на определенный образ, возникающий внутри него.

В частности, в процессе эксперимента по установлению контакта с трехмесячным ребенком, когда наблюдатель кивал головой и улыбался (анфас лица), ребенок реагировал улыбкой. Но в том случае, когда, продолжая кивать головой и улыбаться, наблюдатель поворачивал голову в профиль, ребенок не только прекращал улыбаться, но на его лице появлялось выражение недоумения. Таким образом, в понимании Р. Шпица, улыбка младенца в возрасте от трех до шести месяцев вызывается не человеческим лицом как таковым, а своеобразным знаком-гештальтом, представляющим собой конфигурацию не конкретного, а любого лица, находящегося перед ним в анфас и в движении. Эту конфигурацию составляют области лба, носа и особенно глаз, которые являются ключевым элементом знака-гештальта. Только по прошествии еще четырех–шести месяцев ребенок обретает способность выделять конкретное лицо из многих других.

Наконец, на основе экспериментальных исследований Р. Шпиц пришел к заключению, согласно которому в период, когда у ребенка возникает реакция улыбки, имеет место переход младенца от пассивности к активности. Более того, появление реакции улыбки означает начало социальных отношений. Улыбка младенца оказывается прототипом и предпосылкой всех дальнейших социальных отношений. Не случайно некоторые психоаналитики говорят не просто об улыбке младенца, а о его социальной улыбке.

В связи с этим хочу обратить внимание на одно любопытное, на мой взгляд, обстоятельство, уходящее своими корнями в историю, точнее связанное с исследованием Ч. Дарвина, о чем говорилось в начале данного материала. Если в контексте тесной связи мать – ребенок Р. Шпиц рассматривает улыбку младенца в качестве прототипа социальных отношений, то нечто

подобное можно обнаружить в работе Ч. Дарвина «Выражение эмоций у человека и животных». Во всяком случае, Ч. Дарвин исходил из того, что выразительные движения лица (и тела) «служат первым средством общения между матерью и ребенком» (Дарвин, 2001, с. 344).

Попутно замечу, что, согласно экспериментальным исследованиям Р. Шпица, младенцы до двух месяцев не реагируют на окружение улыбкой. По свидетельству Ч. Дарвина, один из его собственных детей улыбнулся в 45-дневном возрасте, в то время как у другого ребенка улыбка имела место несколько раньше. В процессе моих собственных наблюдений за первой дочерью я обнаружил, что улыбка появилась у девочки после кормления грудью на одиннадцатый день после ее рождения (Лейбин, 2010, с. 39). Думается, что временной интервал с момента появления на свет до проявления первой улыбки различен и индивидуален у всех детей. Но дело не в этом, а в том, что в отношениях ребенка и материнской фигуры появление улыбки на лице младенца действительно свидетельствует о начале такого средства общения между ними, которое постепенно перерастает в социальные отношения.

И еще одно соображение.

Я не располагаю данными относительно того, был ли З. Фрейд знаком с исследованием Ч. Дарвина «Выражение эмоций у человека и животных». Во всяком случае, в его работах нет каких-либо обстоятельных размышлений о лицевой экспрессии или мимических признаках. Исключение составляет, пожалуй, «Моисей Микеланджело», где З. Фрейд обращал внимание на лицо героя, выражающее гнев.

Однако он, несомненно, был знаком с различными идеями Ч. Дарвина, поскольку в некоторых своих работах ссылался на них. В частности, при рассмотрении различных попыток объяснения происхождения инцеста, что нашло отражение в его работе «Тотем и табу» (1913), З. Фрейд рассмотрел историческую точку зрения, связанную с гипотезой Ч. Дарвина о первичном социальном состоянии человека (Фрейд, 1998, с. 454). В работе «Сопротивление против психоанализа» (1925) он подчеркнул то обстоятельство, что дарвиновская теория происхождения человека разрушила созданную высокомерием стену, отделявшую человека от животного (Фрейд, 1999, с. 534). Кроме того, З. Фрейд настолько ценил исследовательскую деятельность английского ученого, что при оценке своего вклада в сокровищницу мирового знания поставил себя в один ряд с Коперником и Дарвином. Так, он писал о трех сокрушительных ударах по нарциссизму человеческого Я: космологическом, нанесенном Коперником, биологическом, осуществленном Дарвином, и психологическом, который был нанесен им самим (там же).

В контексте рассмотренных сюжетов и высказанных соображений имеет смысл сделать, по меньшей мере, следующие заключения.

1) Несомненна историческая преемственность оригинальных идей, в различное время выдвинутых неординарными исследователями и прямо или косвенно оказавших влияние на те или иные представления современников, включая понимание ими лицевой экспрессии как выражения эмоционального состояния человека, проявления его характера и средства общения с себе подобными.

2) Психоаналитический подход к раскрытию действенности бессознательных процессов, влияющих на мышление и поведение человека, может оказаться продуктивным не только при анализе онтогенетического развития ребенка, включая выявление фаз и периодов возникновения его различных эмоциональных состояний и мимических проявлений, но и при выдвижении нетрадиционного видения исторических событий, внутриличностных конфликтов, литературного и художественного творчества, примером чего может служить исследовательская деятельность З. Фрейда.
3) Адекватное понимание отношений между выражением лица человека и его психическим состоянием, лицевой экспрессией и характером индивида, психологическими особенностями личности и ее творческими способностями, находящими соответствующую реализацию в литературном и художественном творчестве, возможно при условии обобщения того концептуального и эмпирического материала, который подлежит осмыслению в рамках реализации междисциплинарных исследований.

Литература

Дарвин Ч. Выражение эмоций у человека и животных. СПб.: Питер, 2001.
Лейбин В. Дневник отца. М.: Когито-Центр, 2010.
Фрейд А. Психология «Я» и защитные механизмы. М.: Педагогика, 1993.
Фрейд З. Моисей Микеланджело // Фрейд З. Художник и фантазирование. М.: Республика, 1995. С. 218–233.
Фрейд З. Сопротивление против психоанализа // Фрейд З. Психоаналитические этюды. Минск: ООО «Попурри», 1999. С. 525–535.
Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии // Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному; Страх; Тотем и табу. Минск: ООО «Попурри», 1998. С. 323–491.
Шпиц Р.А., Коблинер У.Г. Первый год жизни. Психоаналитическое исследование нормального и отклоняющегося развития объектных отношений. М.: Академический проект, 2006.

2013

КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ Р. ЛЭЙНГА*

60-е годы XX столетия в западных странах характеризовались как всплеском истеблишмента, так и радикальными изменениями, имевшими место в психологии, психиатрии, психотерапии. В рамках различного рода протестных движений на передний план выдвинулись интеллектуальные лидеры, среди которых значительным влиянием на умы пользовался шотландский психиатр и психоаналитик Рональд Дэвид Лэйнг (1927–1989).

Он развернул активную деятельность, нашедшую отражение в ряде получивших признание публикаций, многочисленных интервью, выступлений на радио и телевидении, лекционных турне по различным странам мира, создании терапевтической коммуны в Кингсли Холл, выдвижении радикальных идей, способствующих пересмотру традиционных представлений о безумии, шизофрении, здоровье. Р. Лэйнг оказал влияние на движение антипсихиатрии, становление гуманистической психологии, эксперименты, связанные с измененными состояниями сознания. Его причисляли к наиболее видным в то время философам и психоаналитикам, гуру и психиатрам, лидерам контркультуры и антипсихиатрии. Его имя произносили наряду с такими известными представителями психоанализа и аналитической психологии, как З. Фрейд и К. Юнг.

Рассмотрение всего спектра интеллектуальной деятельности этого неординарного человека – несомненно, важная и насущная задача, способствующая лучшему пониманию того, какие новации были привнесены им в исследование актуальных проблем человека, его здоровья и психических расстройств. В определенной степени реализация данной задачи получила свое отражение в ряде работ зарубежных авторов, опубликованных как при жизни Р. Лэйнга, так и после его смерти (см., например: Burston, 1996; Collior, 1997; Friedenberg, 1973; Kotowicz, 1997). В последнее время интерес к жизнедеятельности Р. Лэйнга был проявлен и отечественными исследователями (Власова, 2012).

В контексте данной статьи основное внимание будет сосредоточено на выявлении идейных предпосылок, которые легли в основу экзистенциально-феноменологической психологии Р. Лэйнга. Что касается понимания существа

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 13-06-00020).

привнесенных им новаций в психологию восприятия человека, а также специфики таких феноменов, как безумие и здоровье, то эти вопросы требуют специального осмысления. Надеюсь, что подобное осмысление станет предметом отдельного рассмотрения, чему будут посвящены последующие статьи.

* * *

Прежде всего, необходимо пояснить, почему речь идет об экзистенциально-феноменологической психологии Р. Лэйнга, а не о психопатологии или психиатрии, что на первый взгляд представляется более логичным, если учесть его основополагающую работу «Разделенное Я» (1960), посвященную изучению шизоидных и шизофренических личностей.

Во-первых, в предисловии к изданию данной работы, которая первоначально не получила широкого признания и только позднее стала бестселлером, Р. Лэйнг сам подчеркивал, что наметил серию исследований по экзистенциальной психологии и психиатрии. Причем, несмотря на поставленную задачу осуществить экзистенциальное исследование психического здоровья и безумия, в книге помимо рассмотрения экзистенциально-феноменологического основания психозов излагаются более общие представления, связанные с экзистенциально-феноменологическими основаниями науки о личности, что относится непосредственно к сфере экзистенциально-феноменологической психологии.

Во-вторых, несмотря на предупреждение Р. Лэйнга о том, что его работа не является непосредственным приложением ни одной из ветвей экзистенциальной философии и по ряду моментов отличается от работ С. Кьеркегора, К. Ясперса, М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, Л. Бинсвангера и П. Тиллиха, тем не менее он признает то обстоятельство, что «является интеллектуальным должником именно экзистенциальной традиции» (Лейнг, 1995, с. 7).

В-третьих, апеллируя к экзистенциально-феноменологическому методу исследования, Р. Лэйнг исходит из того, что наука о личности – это такое изучение человеческих существ, которое берет за основу отношение одного человека к другому как к личности. Следовательно, речь должна идти действительно о психологии или, точнее, об экзистенциально-феноменологической психологии, как она понималась шотландским психоаналитиком и психиатром.

В-четвертых, в последующих своих работах, включая «Я и Другие» (1961) и «Политика переживания» (1967), Р. Лэйнг акцентирует свое внимание на понимании глубин личности, межличностной природы фантазии, межличностного восприятия, социальной феноменологии, переживания как сферы, вбирающей в себя всю совокупность интенций личности и происходящих в ее жизни событий. В частности, в книге «Политика переживания» он не только размышляет о социальной феноменологии, но и подчеркивает значимость психологии как таковой. «Психология, – приходит к выводу Р. Лэйнг, – есть логос переживания. Психология – структура свидетельства, и, следовательно, психология – наука всех наук» (Лэйнг, 1995, с. 225).

В-пятых, изучение и лечение психических расстройств сопровождалось у Л. Лэйнга обращением не только к философскому пониманию бытия че-

ловека в мире, но и к осмыслению как психопатологии, так и психологии личности. В этом отношении его исследовательские и терапевтические интенции были сходны с аналогичными интенциями, имевшими место у основоположника психоанализа. Так, будучи медиком по образованию, изучая психопатологию, постоянно имея дело с пациентами и более сорока лет ведя частную практику, З. Фрейд не ограничивался исключительно сферой медицины. Его концептуальные обобщения хотя и опирались на клинический материал, тем не менее носили философский характер. Не случайно в одном из своих определений психоанализа, он особо подчеркнул, что психоанализ занимает среднее место между медициной и философией. То среднее место, которое по праву принадлежит психологии. Именно поэтому в ряде своих работ З. Фрейд неоднократно подчеркивал, что «психоанализ является частью психологии, но не медицинской психологии или психологии патологических явлений, а просто психологии» (Фрейд, 1998, с. 147). Нечто подобное наблюдается и у Р. Лэйнга, который, используя экзистенциально-феноменологический подход к изучению и лечению психических расстройств, включая шизофрению и психозы, а также говоря об экзистенциально-феноменологической психиатрии, в своих концептуальных обобщениях выходит на уровень экзистенциально-феноменологической психологии.

Полагаю, что после вышеизложенного пояснения того, почему речь идет именно об экзистенциально-феноменологической психологии Р. Лэйнга, можно перейти непосредственно к рассмотрению тех идейных истоков, которые легли в основу его представлений о нормальной и патологической личности.

Начну с констатации того факта, что Р. Лэйнг получил классическое образование в одной из школ Глазго, где особое внимание уделялось изучению на языке оригинала произведений Софокла и Эсхила, Платона и Аристотеля и многих других представителей литературы, философии, теологии. В небольшой публичной библиотеке, которая располагалась недалеко от дома его проживания и которая была видна из окна его комнаты, он пристрастился к чтению серьезных философских трудов, включая работы С. Кьеркегора, Ф. Ницше, К. Маркса и З. Фрейда. Позднее, в своих воспоминаниях, Р. Лэйнг подчеркивал то обстоятельство, что именно в трудах этих авторов он нашел беспокоящие его идеи (Laing, 1985, с. 87).

В дальнейшем при обосновании выдвигаемых им идей в своих публикациях Р. Лэйнг будет ссылаться как на литературные произведения, так и на философские труды. В частности, в качестве эпиграфа к отдельным разделам своих книг или в плане привлечения иллюстративного материала к выдвигаемым представлениям и клиническим случаям он будет использовать размышления, почерпнутые из литературных произведений Данте, С. Беккета, Ф. Кафки, Дж. Оруэлла, Г. Честертона, В. Шекспира. В своих работах он будет опираться и на литературные произведения таких русских авторов, как Ф. Достоевский, Б. Пастернак, М. Горький. Словом, литературные произведения составляют один из идейных истоков его экзистенциально-феноменологической психологии.

Будучи студентом медицинского факультета университета Глазго в период 1945–1951 гг., Р. Лэйнг участвовал в создании Сократического клуба,

в рамках которого обсуждались научные, философские, теологические и медицинские проблемы. Его внимание привлекли как этические вопросы науки и общества, так и взаимосвязи между философией и медициной. Причем он настолько был увлечен последней проблематикой и столь серьезно отнесся к ее осмыслению, что в 1949 г. подготовленный им материал «Философия и медицина» был опубликован в медицинском журнале университета.

В тот период начинается основательное знакомство Р. Лэйнга с идеями таких мыслителей, как С. Кьеркегор, Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Гуссерль, К. Ясперс, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, П. Тиллих, а также с психиатрическими взглядами на проблематику здоровья и безумия, нормы и патологии. В дальнейшем в своих публикациях он будет ссылаться на различных исследователей, включая философов (Гераклит, Лао-Цзы, Гегель, Л. Витгенштейн, М. Бубер, В. Дильтей, Дьюи, К. Маркс, Г. Маркузе, М. Мерло-Понти, Б. Рассел, Л. Фейербах), социологов (Э. Дюркгейм, Г. Гарфинкел, Э. Гоффман), психоаналитиков (Л. Бинсвангер, У. Бион, М. Босс, Д. Винникотт, Х. Дойч, Х. Хартманн, М. Кляйн, Г. С. Салливан, Х. Сегал, П. Федерн, Р. Фейербейрн, Ф. Фромм-Райхманн).

Приступив к практической деятельности и работая в различных больницах и клиниках (в нейрохирургическом отделении больницы Киллерна, Королевской больнице Виктории в Нетли, Королевской Гартнавельской больнице, Южной общей больнице, Тавинстонской клинике), Р. Лэйнг не только стал специализироваться в области психиатрии, но и пришел к пониманию того, что классическая психиатрия с ее сугубо клиническим подходом к пониманию психических расстройств должна уступить место новому видению человека, сочетающему в себе экзистенциально-феноменологические, социальные и гуманистические подходы.

Это новое видение человека свидетельствовало не только о необходимости гуманизации традиционной психиатрии, но и о включении в орбиту осмысления исследователя и психотерапевта таких феноменов, как ужас, страх, отчаяние, переживание жизненного опыта, интенциональность, функционирование индивида в обществе, безумное бытие в мире. Согласно этим идеям, навеянным размышлениями философов, психоаналитиков и философствующих психиатров, статус реальности стал признаваться не только за онтологической, социальной и культурной действительностью, но и за патологическими фантазиями, связанными с бессознательными механизмами работы психики и интенциональными актами сознания.

Р. Лэйнг познакомился с работами датского философа XIX в. С. Кьеркегора и нашел в них нечто созвучное тому, что ощущал в самом себе. Он обнаружил, что его личностные переживания оказываются во многом отношении аналогичными переживаниям С. Кьеркегора, нашедшим отражение на страницах его книг. Датский философ оказался для Р. Лэйнга тем автором, который переживал то же самое, что и он. Поэтому он с интересом погрузился в чтение работ С. Кьеркегора, в которых, наряду с различными идеями, содержались глубокие размышления о страхе, беспокойстве, отчаянии.

Последнее рассматривалось этим мыслителем в качестве определяющей характеристики человеческого существования, включающего в себя два вида настоящего отчаяния: отчаянного стремления быть самим собой и жела-

ния не быть собой самим, избавиться от своего Я. Первый вид отчаяния воспринимался им в качестве попытки прорыва человека к духовности. Второй соотносился с утратой смысла существования, в результате чего человеческое Я порывало с действительностью и погружалось в миражи воображения. В целом отчаяние трактовалось С. Кьеркегором в качестве «смертельной болезни» Я. В его понимании ни один человек не свободен от отчаяния, «нет никого, в ком глубоко внутри не пребывало бы беспокойство, тревога, дисгармония, страх перед чем-то неизвестным или перед чем-то, о чем он даже не осмеливается узнать,– страх перед чем-то внешним или же страх перед самим собой» (Кьеркегор, 1993, с. 262).

Подобное видение С. Кьеркегором феномена отчаяния было воспринято Р. Лэйнгом в качестве отправной точки отсчета, способствующей лучшему пониманию того, что лежит в основе психологии личности вообще и шизофренического видения мира, в частности. Не случайно он подчеркивал, что исследователь должен признавать обособленность, одиночество и отчаяние шизофреника, поскольку «шизофрению невозможно понять, не понимая отчаяния» (Лейнг, 1995, с. 46). Более того, обращая внимание на феномен отчаяния, можно обнаружить и те возможности прорыва через отчаяния, которые способны привести к подлинности человеческого существования, к истинному, неотчужденному Я.

Р. Лэйнга не могли не заинтересовать философские размышления Ф. Ницше, которые, с его точки зрения, не только были во многом схожи с некоторыми идеями С. Кьеркегора, но и имели критическую направленность, связанную с развенчанием различного рода человеческих иллюзий. Подобная направленность находила живой отклик в его душе, поскольку, подобно Ф. Ницше, предпринявшему решительные усилия по переоценке жизненных ценностей, он также пересмотрел многие положения, которыми руководствовались представители академической психологии и психиатрии в процессе изучения здоровой и больной личности. Как справедливо замечают некоторые исследователи, философия Ф. Ницше «стала для Лэйнга первым образцом критической мысли и во многом сформировала векторы его собственной критической позиции» (Власова, 2012, с. 63).

Вряд ли Р. Лэйнг был знаком с теми представлениями венского философа Ф. Брентано, которые оказали непосредственное воздействие на становление важных концептов психоанализа и феноменологии. Однако именно через психоанализ и феноменологию он вышел на проблематику интенциональности и переживания жизненного опыта, ставшую отправной точкой его последующих размышлений о безумии и здоровье. Не случайно в его размышлениях просматриваются такие установки, согласно которым при рассмотрении феномена личности, наряду с различными составляющими, необходимо учитывать и «интенциональный проект самоуничтожения» (Лэнг, 1995, с. 138).

Известно, что философия Ф. Брентано являлась общим идейным источником как для психоанализа, так и для феноменологии. З. Фрейд и Э. Гуссерль прослушали курс лекций, прочитанных Ф. Брентано в Венском университете: основатель психоанализа посещал спецкурс этого философа в 1874–1875 гг.,

основатель феноменологического учения – в 1884–1886 гг. Оба признавали то влияние, которое оказали на них идеи Ф. Брентано.

Под воздействием брентановского спецкурса З. Фрейд хотел посвятить свою дальнейшую деятельность философии, хотя позднее, в силу жизненных обстоятельств, ему пришлось стать практикующим врачом. Прослушав брентановские лекции, Э. Гуссерль не только совершил поворот от математики к философии, но и стал развивать представления об интенциональности применительно к психическим процессам. Не случайно, он подчеркивал, что именно Ф. Брентано «принадлежит эпохальная заслуга введения интенциональности в качестве основной дескриптивной характеристики психического» (Гуссерль, 2002, с. 305).

В работе «Психология с эмпирической точки зрения» (1874) Ф. Брентано выдвинул идею об интенциональности, т. е. некой направленности психических процессов. Руководствуясь этой идеей, он всячески подчеркивал, что «не существует психических явлений, которые не были бы сознанием о каком-либо объекте» (Брентано, 1914, с. 24). При этом у Ф. Брентано наблюдалось несколько смысловых значений понятия интенциональности. Во всяком случае, можно говорить о постулировании им наличия «рассудочной» и «аффективной» интенциональности.

З. Фрейд и Э. Гуссерль каждый по-своему воспринял соответствующие идеи Ф. Брентано. Первый сделал акцент на «аффективной» интенциональности, второй стал развивать представления о «рассудочной» интенциональности. В классическом психоанализе бессознательное всегда ориентировано на конкретную, как правило, сексуальную цель, независимо от того, выступает ли она в реальной или в символической форме. В гуссерлевской феноменологии сознание всегда является предметным, нацеленным на объект и интенциональным по своей сущностной природе.

В психоанализе интенциональность тесно связана со смыслозначимостью. И то, и другое выступает в качестве сущностных характеристик бессознательного. Причем обе характеристики бессознательного важны не только в плане теоретического исследования направленности протекания психических процессов и выявления их символических структур, но и с точки зрения клинической практики, разрешения внутрипсихических конфликтов благодаря познанию смысла симптомов болезненного расщепления психики.

З. Фрейд стремился вскрыть, обнажить двойной смысл бессознательного, понимаемого как в качестве феномена, так и в виде специфической системы, функционирующей по своим собственным законам. За обнажением этого двойного смысла бессознательного следует ориентация на раскрытие смысла конкретных проявлений психических актов, независимо от того, относятся ли они к сфере сновидений, различного рода ошибочных действий или бегства в болезнь. Во всяком случае, постижение бессознательной деятельности человека составляет одну из главных задач психоаналитического исследования.

В феноменологии интенциональность и смыслообразование – это необходимые и тесно связанные друг с другом сущностные свойства сознания, благодаря которым многообразные структуры бытия предстают перед ис-

следователем в своем онтологическом качестве. Поэтому «археология сознания» имеет явно выраженную установку на раскрытие смысла как самого сознания, так и его предметности. Причем постижение смысла осуществляется на уровне того, что Э. Гуссерль называет «ноэтическими» структурами, т. е. такими структурами сознания, которые связаны с актами переживания, восприятия и фантазирования, в отличие от «ноэматических» структур, задающих предметность.

Основатель психоанализа всячески подчеркивал необходимость объяснения психических процессов без какой-либо апелляции к внепсихологическим методам и приемам анализа человеческой психики, в то время как Э. Гуссерль критически отнесся к психологизму, замкнутому в рамках своих собственных представлений и объясняющих схем.

Судя по всему, Р. Лэйнгу были близки исследовательские установки З. Фрейда. Правда, он критически воспринял ориентацию приверженцев классического психоанализа на осмысление психической реальности посредством исследования главным образов внутрипсихических процессов, не предусматривающих обращение к межличностному контексту. Тем не менее, ему импонировала точка зрения З. Фрейда, согласно которой психоанализ возник тогда, когда последний «начал философски осмысливать факты психопатологии» (Фрейд, 1995, с. 85). Во всяком случае, он высоко оценивал вклад З. Фрейда в изучение психопатологии обыденной жизни.

Называя З. Фрейда самым великим психопатологом и прибегая к образным сравнениям, Р. Лэйнг подчеркивал: «Он спустился в „Преисподнюю“ и встретил там совершенных чудовищ. Он победил их, подобно голове Медузы, которая превратила этих чудовищ в камень. Мы, – те, кто следует за Фрейдом, – имеем в своем распоряжении знание, которое он передал нам. Он выжил. Теперь нам предстоит увидеть, сможем ли выжить мы, если не будем использовать теорию, которая в определенной мере является оружием защиты» (Лейнг, 1995, с. 24).

Если говорить об идейном влиянии З. Фрейда на формирование мышления Р. Лэйнга, то следует иметь в виду, что его знакомство с работами основателя психоанализа имело место еще в юношеские годы: сперва в школе, во время посещения публичной библиотеки, а затем – в период обучения в университете Глазго. Причем увлеченность психоаналитическими идеями оказалась таковой, что, будучи студентом и принимая участие в объявленном конкурсе по проблематике психоанализа, он представил на данный конкурс небольшую работу «Здоровье и болезнь». Эта работа не только принесла ему денежное вознаграждение, которое полагалось победителю конкурса, но и вызвала одобрение со стороны лондонских психоаналитиков, входящих в состав жюри.

Впоследствии Р. Лэйнг работал в Тэвистокской клинике, основной костяк которой составляли известные в то время психоаналитики. И хотя к тому времени некоторые психоаналитики, особенно М. Кляйн, выступили с новыми идеями, пересматривающими отдельные положения З. Фрейда, тем не менее, Р. Лэйнг оставался высокого мнения об основателе психоанализа. Не случайно в одной из своих работ он особо подчеркивал: «Значимость Фрейда в на-

ше время основана на его прозрении, и в очень большой степени – его показе того, что рядовая личность – это высушенная, сморщенная частичка того, чем может быть личность» (Лэнг, 1995, с. 231).

Подобная оценка вклада З. Фрейда в понимание человека не представляется, на мой взгляд, вполне адекватной. Заслуга основателя психоанализа состояла не в обнаружении «сморщенной частички личности», а в демонстрации того, что человеческое Я не является, по его выражению, «хозяином в собственном доме». Осуществленные З. Фрейдом структурный подход к осмыслению личности и структуризация психики выявили слабость Я, которое, как оказалось, не только не всегда может эффективно противостоять бессознательным влечениям, но и в значительной степени само действует бессознательно. Именно он убедительно показал, что предшествующие представления о всевластии и всемогуществе Я оказались не соответствующими результатам аналитической работы, выявившей могущественные силы и тенденции в глубинах психики, действующие на бессознательном уровне и оказывающие существенное воздействие на мышление и поведение человека.

Сам З. Фрейд оценивал тот вклад, который был внесен им в понимание человека следующим образом. Он исходил из того, что в процессе накопления научных знаний по нарциссизму человека и человечества было нанесено три ощутимых удара. Первый (космологический) удар был нанесен Н. Коперником, доказавшим, что Земля не является центром Вселенной. Второй (биологический) удар был нанесен Ч. Дарвином, своей теорией происхождения людей, разрушившей созданную ранее стену, которая отделяла человека от животного. Третий, наиболее сокрушительный (психологический) удар был нанесен им, З. Фрейдом, его психоаналитическим учением о соотношении между сознательным Я и бессознательным, учением, показавшим, что человек, считающий себя сознательным существом, в действительности является по большей части бессознательно мыслящим и действующим (Фрейд, 1997, с. 534).

В этом отношении оценка З. Фрейдом собственного вклада в науку выглядит более адекватной, чем та, которая была дана Р. Лэйнгом. Другое дело, что психоаналитический акцент на «несчастном», «пограничном», как выражался З. Фрейд, человеческом существе открывал перед психологами и психотерапевтами путь к дальнейшему изучению тех глубинных переживаний и страданий, которые часто испытывает человек, к постижению тех внутренних конфликтов и расщепленности личности, которые ведут к психическим расстройствам. Именно эти аспекты бытия человека в мире, связанные с внутриличностными конфликтами и расщепленностью сознания привлекли внимание Р. Лэйнга. В контексте выявления возможных экзистенциальных расколов именно они составили важную часть его концептуальных и терапевтических разработок.

Впрочем, независимо от того, насколько адекватно Р. Лэйнг оценивал вклад З. Фрейда в разработку психологии и психопатологии личности, ему, несомненно, были близки идеи основателя психоанализа, в соответствии с которыми исследовательский и терапевтический акценты переносились с органических процессов на психические.

Исследователи и терапевты предшествующих поколений придавали особое значение анатомическим, физическим и химическим особенностям человеческого организма, и именно через эту призму рассматривались, как правило, причины возникновения различных заболеваний человека, включая его психические расстройства. При осмыслении состояний здоровья и болезни человека использовались физические, механистические или биологические аналогии.

В противоположность подобному подходу З. Фрейд не только задался вопросом, какова природа тех психических процессов, которые имеют необычайные последствия, связанные с бегством человека в болезнь. Он сосредоточил свое внимание на изучении психической реальности, в результате чего стало очевидным, что многие физические симптомы являются психогенными и представляют собой корреляты душевных процессов.

Р. Лэйнг разделял подобную позицию, которую отстаивал З. Фрейд и которая представлялась ему более перспективной, по сравнению с предшествующими механистическими подходами к пониманию человека. Он не возражал ни против использования физических или биологических аналогий как таковых, ни против рассмотрения человека в качестве сложной машины или животного. Но его принципиальная позиция заключалась в том, что «теория человека как личности идет по ложному пути, если она упрощается до описания человека как машины или человека как организмической системы „нечто"-процессов» (Лейнг, 1995, с. 20–21).

Р. Лэйнгу импонировали и многие идеи Э. Гуссерля, связанные, в частности, с критикой психологизма как такового. Не случайно, в последующих своих работах он не только критически отнесся к тем реальным фактам, которые принимались, как правило, во внимание учеными и терапевтами, но и сосредоточил свои усилия на раскрытии существа переживаний человеком своего житейского опыта. Последнее вытекало из гуссерлевского понимания сознания как интенционального переживания и важности рассмотрения феноменологического содержания переживаний человека.

Следует иметь в виду, что критическая установка Э. Гуссерля против психологизма была обусловлена его неприятием методологической позиции психологов, акцентирующих внимание на «эмпирическом сознании», а не отрицанием значимости изучения психического. Делая объектом своего исследования «чистое», а не «эмпирическое сознание», феноменология вовсе не отстраняется от рассмотрения психических феноменов. Напротив, Э. Гуссерль стремился раскрыть существо психического в его первичной данности, очищенной от всевозможных наслоений концептуального характера. В его представлении психическое должно быть первым предметом исследования и для психологии, и для феноменологии. Более того, его размышления касаются не только обсуждения требований научной психологии, но и развития того, что им было названо «феноменологической психологией» (Гуссерль, 2002, с. 300).

Другое дело, что, говоря о требованиях строгой науки, Э. Гуссерль отмечал примечательную двойственность, состоящую, с одной стороны, в развитии психологической феноменологии, которая в качестве радикального основа-

ния науки должна служить психологии вообще, а с другой стороны, – трансцендентальной феноменологии, выполняющей функцию философской науки о первоначалах. При этом он высказывал такие соображения, в соответствии с которыми основной характеристикой психического является феноменальность как свойство того или иного явления и, следовательно, важной задачей феноменологической психологии является постижение «феноменологического опыта» как рефлексии, в которой «становится доступным психическое в его собственной сущности» (Гуссерль, 2002, с. 304).

Феноменологическое изучение является, по сути дела, психологическим исследованием, хотя оно и обладает своей спецификой. В этом отношении и фрейдовский психоанализ и гуссерлевская феноменология не выступают в качестве антипода друг другу. Напротив, они характеризуются общей для них установкой на изучение психического как такового.

З. Фрейд и Э. Гуссерль разделяли сходные взгляды на понимание некоторых аспектов психического. Так, если основатель психоанализа исходил из того, что в сфере психического стираются различия между реальностью и вымыслом, то аналогичной точки зрения придерживался и Э. Гуссерль, который полагал, что в психической сфере нет никакого различия между явлением и бытием. Другое дело, что осмысление психического в психоанализе и в феноменологии осуществлялось под разным углом зрения. З. Фрейд изучал его со стороны бессознательного, Э. Гуссерль – с точки зрения «чистого сознания».

Очевидно, что разноплановость подходов к одному и тому же объекту исследования неизбежно влекла за собой те различия, которые обнаруживаются между психоанализом и феноменологией в понимании существа и природы психических процессов. Так, если для З. Фрейда сфера психического представлялась в качестве такого образования, в рамках которого функционируют системы бессознательного, предсознательного и сознания, то Э. Гуссерль рассматривал психическое как «неограниченный поток феноменов», где «чистое» сознание является отправной точкой, задающей ориентиры исследования человеческой психики, бытия и мира в целом.

Именно гуссерлевское понимание интенциональности психических актов, а также необходимости учета и рассмотрения феноменологического среза жизненных переживаний человека привлекли внимание Р. Лэйнга, экзистенциально-феноменологическая психология которого ориентировалась на выявление различных интенциональных актов личности, ее переживаний, взаимопереживаний и расколов, нередко имеющих место в самих переживаниях. Во всяком случае, при изучении разных «модальностей переживания», включая восприятие, воображение, фантазии, грезы, сновидения, воспоминания, он отталкивался от основной методологической установки Э. Гуссерля, согласно которой переживания человека являются основным объектом исследования феноменологической психологии.

Завершив университетское образование и получив диплом врача, Р. Лэйнг в дальнейшем не только работал в различных больницах и Тэвистокской клинике, но и прошел обучение в Лондонском институте психоанализа. Тем самым это дало ему возможность переосмыслить тот пласт клинического и концеп-

туального материала, который был почерпнут им из различных источников, включая неврологические представления о шизофрении, философские идеи феноменологического и экзистенциального плана, психоаналитические концепции психических расстройств, связанных с установлением специфических отношений между младенцем и матерью, а также личное восприятие переживаний в контексте установления связей между аналитиком и пациентом, врачом и больным.

Клинический материал привел Р. Лэйнга к пониманию того, что разделяемые консервативно ориентированными врачами неврологические представления о шизофрении неадекватны тому, что имеет место на самом деле. Более того, в своей практической деятельности он стал все больше склоняться к тому, что шизофрения и психические расстройства как таковые являются не столько медицинской, сколько философской проблемой. Той проблемой, которая связана не с академической классификацией симптомов заболевания и объяснением причин их возникновения, а с пониманием внутреннего мира больного человека, его переживаний и тех отношений, которые складываются между людьми в реальной жизни и в процессе терапии.

Наряду с осмыслением идей классического психоанализа З. Фрейда и феноменологии Э. Гуссерля, Р. Лэйнг обращается к работам К. Ясперса и М. Хайдеггера, в которых находит новые ориентиры, являющиеся плодотворными для клинической практики.

Его вдохновляет подход К. Ясперса, настороженно отнесшегося к элементам «объясняющей психологии», свойственным построениям классического психоанализа. Ему импонирует нашедшая в ряде работ немецкого философа установка на понимание в противоположность объяснению, что стало отправным пунктом для постижения человеческого бытия в экзистенциализме.

Акцентируя внимание на внутреннем постижении человеком своей экзистенции, К. Ясперс, по сути дела, подверг критике психоаналитические претензии З. Фрейда на объективное познание человеческого бытия. Он исходил из того, что экзистенция является не концептом, а знаком, указывающим на выход за пределы объективности с целью постижения «необъективного бытия», которое представляет собой экзистенцию, если она «может проявляться первоначально для меня и в моем собственном бытии» (Jaspers, 1969, с. 68).

Отталкиваясь от этого положения, К. Ясперс стремился подчеркнуть бесплодность предпринимаемых исследователями научных попыток выявить эмпирические, предметные характеристики человека, которые, по его мнению, ничего не говорят о самобытности индивида, о его экзистенциальной структуре и трансценденции как побуждении духа в сфере реального существования. С этих позиций он выступал против эмпиризма психоанализа с его акцентом на бессознательных влечениях индивида, проявляющихся на всех ступенях развития человеческого существа. Все импликации бессознательного, так или иначе учитываемые при осмыслении бытия человека в мире, воспринимались К. Ясперсом как имеющие значение лишь с точки зрения интенциональности сознания. В соответствии с этой установкой, объектом исследования становится экзистенция как «сознание вообще», имеющее от-

ношение не к эмпирическим проявлениям индивида, а к онтологическим структурам самого бытия.

Разделяя мысли К. Ясперса, Р. Лэйнг делает ставку не только на понимание внутреннего мира психически больного человека, но и на постижение специфического способа его существования, того бытия, которое представляется другим людям, включая традиционно мыслящих врачей, безумным. В своей концептуальной и терапевтической деятельности он ориентируется на экзистенциально-феноменологическое описание опыта жизни шизофренических личностей и их переживаний, связанных с отстраненностью от самих себя. Причем речь идет не столько об описании и понимании частных переживаний человека, сколько о рассмотрении их в контексте его бытия в мире. В этом смысле Р. Лэйнг отталкивается от экзистенциальных идей не только К. Ясперса, но и М. Хайдеггера.

В своих философских размышлениях осмысление проблемы человека осуществлялось М. Хайдеггером через призму раскрытия «бытия-в-мире», в котором человеческое существо воспринималось прежде всего в плане открытости и экзистенциальной историчности. Вместе с тем он апеллировал к такой повседневности бытия, где человек характеризовался «страдательными экзистенциалами» типа заброшенности, тоски, отчаяния, ужаса, страха смерти. При этом немецкий философ стремился раскрыть «экзистенциальное беспокойство», обусловленное разрывом между «подлинностью» и «неподлинностью» человеческого бытия. То «экзистенциальное беспокойство», которое является следствием внутренних противоречий «бытия-в-мире», где человеческое существование выступает одновременно в качестве сокрытости и раскрытости, наличности и трансцендентности, бытия и Ничто. Последнее, т. е. Ничто, как раз и является, по выражению М. Хайдеггера, «условием раскрытости сущего как такового для человеческого бытия» (Хайдеггер, 1993, с. 23).

Экзистенциальная философия М. Хайдеггера была ориентирована на постижение смысла человеческого бытия через призму раскрытия тайны Ничто, что предполагало обращение к проблеме ужаса, испытываемого человеком. Именно ужас заставляет ускользать сущее в целом, но с общим ускользанием сущего происходит ускользание человека от самого себя. Такое понимание ужаса вело к выдвижению принципиального положения, согласно которому жутко делается не конкретному индивиду, а человеку как таковому. В ужасе находит отражение не расколотость повседневности, которая в академической психологии и психиатрии воспринимается, как правило, в качестве возможной причины возникновения страха и невротического поведения, а единство целого, связанного с бытием. Эта захваченность человека целым ведет к глубокой тоске, гнездящейся в глубинах человеческого бытия.

Размышления М. Хайдеггера о неподлинности «бытия-в-мире» и всепроникающем ужасе были восприняты Р. Лэйнгом как весьма существенные для понимания специфики шизофренической личности. Это было связано с тем, что в клинической деятельности ему приходилось сталкиваться с такими непонятными проявлениями пациентов, как тоска, скука, безразличие к миру, другим людям и самим себе, которые не могли быть объяснены только и исключительно инфантильными страхами и возвращением вы-

тесненного. Психическое состояние многих пациентов свидетельствовало об их глубокой отрешенности от своего бытия, об утрате смысла своего существования, о захваченности неким целым или его тенью, неопределенность которых воспринималась человеком как отсутствие собственного присутствия в мире, провал в бездну небытия.

Характерно то, что, размышляя о различных вариантах расщепления между переживанием и поведением, мире людей, включая психологов и психотерапевтов, в котором внутреннее отколото от внешнего, и об отчуждении от внутреннего мира человека, Р. Лэйнг неоднократно использует фразу М. Хайдеггера: «Ужасное уже произошло». Так, говоря о специалистах по человеческим отношениям, он особо подчеркивает: «Но ужасное уже произошло. Оно произошло со всеми нами… Внешнее не становится внутренним, а внутреннее – внешним лишь посредством переоткрытия „внутреннего“ мира. Это только начало. В качестве целого поколения людей мы настолько отчуждены от внутреннего мира, что существует убеждение, что его нет; а если он даже есть, то он несуществен» (Лэнг, 1995 с. 251). И в качестве вывода, вытекающего из фиксации разорванности между телом, разумом и духом человека, он делает следующее заключение: «Когда Ужасное уже произошло, мы едва ли можем ожидать чего-либо иного, кроме того, что Нечто, как эхо, ответит внешним разрешением на разрушение, которое уже свершилось внутри» (Лэнг, 1995 с. 252).

Ужас, страх, тревога – все эти составляющие бытия человека в мире требуют своего постижения и осмысления. Не случайно они привлекали внимание многих мыслителей, включая С. Кьеркегора и М. Хайдеггера. Но если описывая феномен тревоги, С. Кьеркегор характеризовал ее как тревогу перед свободой, то М. Хайдеггер воспринимал тревогу через призму постижения Ничто.

Для С. Кьеркегора страх испытывается человеком перед миром, в то время как тревога является тревогой человека перед самим собой. С точки зрения М. Хайдеггера, страх перед чем-то всегда касается каких-то определенных вещей, ему присуща очерченность предмета и причины. Что касается ужаса, то он в корне отличен от страха и боязни. Ужас перед чем-то является, фактически, ужасом от чего-то, но не перед конкретной угрозой. При ужасе нет такой сумятицы, как это имеет место под воздействием страха. Однако именно ужас способствует ускользанию сущего и открытию Ничто. Или, как замечал М. Хайдеггер: «Ужас вовсе не способ постижения Ничто. Тем не менее благодаря ему и в нем Ничто приоткрывается… В ужасе происходит отшатывание от чего-то. Но это отшатывание – не бегство, а оцепенелый покой» (Хайдеггер, 1993, с. 21–22).

В своей клинической деятельности и концептуализации основных положений экзистенциально-феноменологической психологии Р. Лэйнг столкнулся с аналогичными проблемами, имеющими непосредственное отношение к пониманию того, как и каким образом человек может испытывать ужас, страх, тревогу. В частности, отталкиваясь от соответствующих идей С. Кьеркегора и М. Хайдеггера, он пришел к такому пониманию, в соответствии с которым любая тревога становится еще более мучительной из-за внедрения ее во все

переживания постоянного ощущения небытия и мертвенности, а человек может испытывать страх перед тем, что будет поглощен при любых взаимоотношениях с другими людьми (Лэнг, 1995, с. 150). Причем страх принять кого угодно или что угодно оказывается тем состоянием, переживание которого способно завершиться бегством в болезнь.

Экзистенциальный подход к рассмотрению существования человека привлек внимание Р. Лэйнга и в связи с осмыслением им идей, содержащихся в трудах французского мыслителя Ж.-П. Сартра.

Подобно К. Ясперсу, Ж.-П. Сартр отверг принцип психоаналитического объяснения эмоций и человеческой деятельности, основанный на выявлении причинных связей и зависимостей. По его убеждению, глубокое противоречие классического психоанализа состояло в том, что при изучении различных феноменов З. Фрейд стремился установить как требующие объяснения причинные связи, так и предполагающие понимание смысловые значения. Это вело к явному противоречию между теорией и практикой психоанализа. Так, если в качестве исследователя аналитик стремится установить жесткие причинные связи между изучаемыми фактами, то, будучи, терапевтом, он анализирует прежде всего факты сознания в понимании, т. е. раскрывает внутренние отношения между символизацией и символом, вытесненным материалом и невротическим симптомом.

Ж.-П. Сартр также исходил из того, что сексуальные влечения и различного рода комплексы человека не являются предопределяющими, задающими ориентиры для становления бытия-в-мире. В основе реализации проективной деятельности индивида лежит выбор как бытие человеческой реальности. В этом смысле предлагаемый Ж.-П. Сартром экзистенциальный психоанализа является методом, предназначенным для выявления субъективного выбора, «посредством которого каждая личность делается личностью, т. е. объявляет о себе, чем она является» (Сартр, 2000, с. 577). Поскольку человек и есть бытие, то он должен соотносить свои мысли и действия с фундаментальными отношениями в мире. Поэтому экзистенциальный психоанализ стремится к пониманию бытия-в-мире и ставит своей целью нахождение через конкретные проекты первоначального способа, посредством которого каждый человек должен выбрать свое бытие.

Идеи экзистенциального психоанализа Ж.-П. Сартра оказали влияние на формирование взглядов Р. Лэйнга, связанных со становлением экзистенциально-феноменологической психологии и психиатрии. Не случайно именно этот французский мыслитель написал предисловие к книге Р. Лэйнга и Д. Купера «Разум и насилие: десятилетие философии Сартра» (1964).

Оценивая влияние идей Ж.-П. Сартра на формирование его взглядов, в одном из интервью (Charlesworth, 1980) сам Р. Лэйнг выделял три аспекта, связанные с пониманием диалектики, взаимодействия людей в социальном контексте, необходимости разграничения между процессом и практикой. И это действительно так, если учесть то обстоятельство, что Р. Лэйнг не только основательно проштудировал работу Ж.-П. Сартра «Критика диалектического разума» (1960), но и два года спустя после выхода в свет данной работы высказал свои размышления о практике, процессе и человеке не как обособленном

в пространстве объекте, а в терминах метаморфоз группы, в которой он находится и в которой осуществляются определенные взаимовлияния, что было предметом рассмотрения французского философа.

Если Ж.-П. Сартр разграничивал практику и процесс применительно к истории, то Р. Лэйнг ввел эти понятия в контекст рассмотрения семьи, что дало ему возможность лучше осмыслить переходы от процесса к практике, соотнеся их с деятельностью человека в группе, а также теми мотивами и целями, которыми руководствуются члены той или иной группы. В этом смысле, с одной стороны, он действительно отталкивался от соответствующих идей Ж.-П. Сартра, а с другой стороны, внес определенные новации, позволившие ему обратить особое внимание на различные типы семей.

Вместе с тем можно говорить, как мне представляется, и о других аспектах влияния Ж.-П. Сартра на становление тех или иных взглядов Р. Лэйнга.

Во-первых, это влияние сказывается в размышлениях Р. Лэйнга о системе ложного Я. Так, проводя различия между маской, носимой нормальной личностью, ложным Я шизоидного индивида и ложным фасадом, устанавливаемым истериком, он высказал соображение, в соответствии с которым истерик отделяет себя от многого из того, что делает. Приводя соответствующие аргументы, Р. Лэйнг апеллирует к книге Ж.-П. Сартра «Бытие и ничто» (1943), в которой, по его мнению, содержится лучшее описание такого метода уклонения в действии и «блестящий феноменологический отчет о способах притворяться самому себе, что тебя нет „в“ том, что делаешь» (Лэнг, 1995, с. 98).

Во-вторых, подобно М. Хайдеггеру, Ж.-П. Сартр значительное внимание уделил осмыслению проблематики Ничто. Этот аспект экзистенциального понимания бытия в мире не ускользнул от Р. Лэйнга, который также обратился к феномену Ничто. Другое дело, что М. Хайдеггер и Ж.-П. Сартр апеллировали к онтологическому аспекту Ничто, в то время как Р. Лэйнга в первую очередь интересовала проблематика переживания, обусловленная наличием различных связей между людьми, а также отделением одного человека от другого. В его понимании пространство между людьми заполнено множеством социальных вымыслов. И если отбросить все маски, одеяния, общественные игры и многое другое, то в обнаженном присутствии окажется ничто. В связи с этим Р. Лэйнг замечал: «Двое людей, между которыми и вначале и в конце ничего нет. Между ними ничто. Ничто. То, что в действительности „между“, нельзя назвать ни одной вещью, находящейся между. Между – это самое ничто» (Лэнг, 1995, с. 241).

В-третьих, именно размышления Ж.-П. Сартра о существовании не только бытия-в-себе, бытия для себя, но и бытия Другого послужили отправной точкой для осмысления Р. Лэйнгом специфики переживаний, связанных с тем, кем человек является для себя и для Другого, как происходит формирование нового типа бытия, каково отношение моего бытия к бытию Другого и как возможно бытие с Другим в условиях отчуждения Я и от самого себя и от Другого. Во всяком случае, его не могла оставить равнодушной мысль Ж.-П. Сартра, согласно которой «присутствие Другого по ту сторону моей неоткрытой границы может служить мотивацией для моего нового постижения себя как свободной самости» (Сартр, 2000, с. 309).

Стоит отметить и то обстоятельство, что обращение Р. Лэйнга к рассмотрению переживаний индивида через призму его отношений с Другим было связано с соответствующими идеями, почерпнутыми им не только из работ Ж.-П. Сартра, но и, возможно, из ранее прочитанных им трудов Э. Гуссерля. Ведь именно последний в своих размышлениях о феноменологической психологии писал о необходимости расширения феноменологического метода таким образом, чтобы в него «включался опыт, темами которого являются Другой и сообщество» (Гуссерль, 2002, с. 315). Только в этом случае, как считал датский философ, вообще возможна интенциональная психология и феноменология интерсубъективности.

Тем не менее, выявляя идейные истоки концептуальных и терапевтических разработок Р. Лэйнга, можно констатировать то обстоятельство, что, наряду с психоанализом З. Фрейда и феноменологией Э. Гуссерля, экзистенциальная философия в лице ее видных представителей, включая К. Ясперса, М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра оказала существенное воздействие на его мышление. И в этом нет ничего удивительного, поскольку вторая половина XX столетия, характеризовалась такой сменой парадигм мышления, нашедшей свое отражение в зарубежной психологии и психотерапии, которая может быть названа экзистенциализацией соответствующих дисциплин (Лейбин, 2008).

Обучаясь в Лондонском институте психоанализа, Р. Лэйнг не мог не обратить внимания на идеи А. Фрейд, М. Кляйн, Д. Винникотта и других психоаналитиков, акцентировавших внимание на отношениях, устанавливаемых между младенцем и его матерью. Они сказались на пробуждении его интереса к изучению семейных связей, которые часто оказывались предопределяющими, способствующими шизофреническому восприятию мира.

Кроме того, Р. Лэйнга привлекло одно из размышлений основателя аналитической психологии К. Г. Юнга, считавшего, что было бы целесообразно экспериментально проследить за тем, наблюдается ли синдром психиатрии в семьях. Речь шла о названном «психиатрозом» патологическом процессе, характеризующимся проявляющимися в семьях соматическими коррелятами и психическими механизмами.

Все это побудило Р. Лэйнга к осуществлению исследовательской и терапевтической деятельности, связанной с осмыслением специфики шизофреногенных семей, что нашло свое отражение в ряде его публикаций, включая совместно с А. Эстерсоном написанную работу «Здравомыслие, безумие и семья. Т. I. Семьи шизофреников» (1964), в которой в качестве критерия болезни предлагалось рассматривать не человека, а его семью.

Вместе с тем знакомство с теми представлениями о бытийственности Я с Другими, которые были изложены Ж.-П. Сартром в его работе «Бытие и ничто» (1943), позволило Р. Лэйнгу обратиться к рассмотрению социально-коммуникативных аспектов жизнедеятельности человека, чреватых соскальзыванием в лоно шизофрении. В этом отношении его внимание привлекли разработки Г. Бейтсона, основанные на исследовании внутриличностных и межличностных процессов коммуникации (Бейтсон, 2000). Не случайно в ряде своих работ Р. Лэйнг подчеркнет то обстоятельство, что для психически больного человека характерна разобщенность в его отношениях с други-

ми индивидами, миром в целом, а психическая патология обусловлена искаженной, недостаточной коммуникацией между людьми.

Представляется, что в методологическом плане обращение Р. Лэйнга к рассмотрению социально-коммуникационных процессов действительно было навеяно знакомством с соответствующими работами Г. Бейтсона. Однако можно говорить и о более ранних истоках, восходящих, как и в случае апелляции к Другому, к идеям Э. Гуссерля. Ведь именно этот датский философ писал о так называемом вчувствовании, когда интенциональность в собственном Я вводит человека в сферу чужого Я. Именно он подчеркивал, что не только жизнь отдельного Я является замкнутым в себе полем опыта, которое следует пройти в феноменологическом опыте, но таковой представляется и универсальная жизнь сознания, «которая, выходя за пределы отдельного Я, соединяет любое Я с другим Я, в действительной или возможной коммуникации» (Гуссерль, 2002 с. 315).

Стремление понять природу психических расстройств, исходя из опыта переживаний человека и его коммуникационной деятельности, заставило Р. Лэйнга выйти за узкие рамки рассмотрения единичного индивида в его нормальном и болезненном состоянии и перенести исследовательский и терапевтический акцент на раскрытие специфики отношений между Я и Другим, Я и Ты. Существенную интеллектуальную подпитку в этом отношении он нашел в работах иерусалимского философа М. Бубера и американского психоаналитика Г. С. Салливана, специализирующегося на исследовании и лечении шизофрении.

В своей работе «Я и Ты» (1922) М. Бубер обратил внимание на три сферы, в которых возникает мир отношений. Первая сфера олицетворяет собой жизнь с природой, где имеет место доречевое отношение и где обращенное к созданиям природы наше Ты застывает на пороге языка. Вторая сфера – жизнь с людьми, где отношения принимают речевую форму и где человек может давать и принимать Ты. Третья сфера – сфера духовности, где не в силах вымолвить Ты своими устами, человек отвечает на зов отношений, благодаря тому, что думает, действует, творит образы. Таким образом, как считал М. Бубер, вначале было отношение, и Я всегда возникает в результате существования отношения Я–Ты.

Такая постановка вопроса не могла не заинтересовать Р. Лэйнга, который в своих размышлениях об опыте переживаний человеком своего бытия исходил из того, что реальность мира и Я усиливаются прямым взаимоотношением между Я и Ты. Причем если Я все больше становится участником фантастических взаимоотношений и все меньше участвует в реальных связях, то в подобных процессах оно утрачивает собственную реальность. Словом, подчеркивал Р. Лэйнг, в своей концептуальной и терапевтической деятельности, связанной с пониманием человека, мы не можем не учитывать отношения между Я и Ты.

«Игнорируя изначальную связанность Я и Ты, – писал Р. Лэйнг в работе „Разделенное Я“, – мы берем отдельного изолированного человека и концептуализируем его различные стороны в „Я“, „Сверх-Я“ и „Оно“. Другой становится при этом внутренним либо внешним объектом, либо слиянием их обо-

их. Как в этом случае говорить о какой-то адекватной взаимосвязи между мной и тобой в терминах взаимодействия одного психического аппарата с другим?» (Лейнг, 1995, с. 15). Обращая внимание на данную ситуацию, он отмечал, что с подобной сложностью сталкивается не только классический психоанализ, но и иные направления в психологии, психотерапии и психиатрии, в рамках которых описание человека осуществляется вне его связей с другими людьми в его мире.

От М. Бубера исходила еще одна плодотворная идея, которая была серьезно воспринята Р. Лэйнгом. Речь идет о размышлениях иерусалимского философа о том, является ли человек просто вещью, или он нечто большее, характеризующееся своей уникальностью, которая проявляется в отношениях между Я и другими людьми. «Если Я обращено к человеку, как к своему Ты, – подчеркивал М. Бубер, – если я говорю ему основное слово Я–Ты, то он не вещь среди вещей и не состоит из вещей» (Бубер, 1993, с. 9).

Р. Лэйнг разделял подобную точку зрения. Более того, в своих работах он неоднократно отмечал, что восприятие человека в качестве вещи, а не личности не способствует адекватному пониманию ни психического здоровья, ни безумия. Напротив, подобный подход к человеку искажает подлинную картину тех восприятий, представлений и концепций, которые превалируют в академической психологии, психотерапии и психиатрии.

Размышления М. Бубера о важности учета отношений между Я и Ты касались понимания природы существования человека как такового. В этом отношении он отталкивался от идей Л. Фейербаха, согласно которым сущность человека следует усматривать не в его индивидуальности, а в единстве с другим человеком. Причем, говоря о связи между Я и Ты, а также рассматривая общность человека с другими людьми, Л. Фейербах подчеркивал, что речь может идти о таком единстве, которое опирается на реальность различия между Я и Ты. Словом, тайна взаимодействия становится доступной для понимания тогда, когда «Я есть Я – для самого себя, и одновременно я – ты для другого» (Фейербах, 1955, с. 183).

Признавая важность такого подхода к пониманию человеку, который М. Бубур продемонстрировал в работе «Я и Ты», Р. Лэйнг конкретизировал свои исследовательские и терапевтические усилия, поскольку ему важно было осмыслить отношения, складывающиеся между людьми, включая отношения между врачом и пациентом, психотерапевтом и анализантом. Его не удовлетворяли те традиционные подходы, в соответствии с которыми врачи разных специализаций, включая психиатров и психотерапевтов, рассматривали обращавшихся к ним за помощью людей в качестве единичных объектов исследования и лечения. Поэтому, когда в поле его зрения попали работы американского психоаналитика Г. С. Салливана, придающего важное значение межличностным отношениям, то он не только с удовольствием ознакомился с ними, но и обнаружил в них близкие ему по духу идеи.

Дело в том, что Г. С. Салливан с сомнением относился к превалирующим в то время представлениям в психологии и медицине, согласно которым исследователи и психотерапевты ориентируются главным образом на человека, рассмотренного под углом зрения его единичных поведенческих прояв-

лений и симптомов вне связи с его окружением. Более того, отталкиваясь от идей психобиологии А. Мейера и зарождавшейся в то время социальной психологии Дж. Мида, он пришел к пониманию того, что уникальный опыт бытия каждого человека обусловлен влиянием на него других людей. Характеризуя эволюцию своих взглядов, Г. С. Саливан отмечал, что, будучи психиатром, он «долгие годы шел к осознанию необходимости появления научной дисциплины, цель которой заключалась бы в изучении не отдельно взятого человеческого организма или социального наследия, а ситуаций интерперсонального взаимодействия, в которых находило бы отражение либо психическое здоровье, либо существующие у человека психические нарушения» (Салливан, 1999, с. 46).

Причем Г. С. Салливан осуществил своеобразный поворот в установлении таких отношений между врачом и пациентом, в рамках которых первый оказывается не сторонним, а активным наблюдателем, принимающим непосредственное участие в межличностных процессах, протекающих в межличностных ситуациях.

Если учесть, что он придавал особое значение изучению коммуникации между людьми и исходил из того, что возникновение большей части психических расстройств связано с неадекватной коммуникацией, обусловленной существующими страхами в коммуникационных процессах, и что каждый человек вовлечен во взаимодействие с другим, то становится понятным тот интерес, который был проявлен Р. Лэйнгом к трудам Г. С. Салливана.

Так, Р. Лэйнг обратил внимание на то обстоятельство, что можно по-разному относиться к пациенту. Можно обнаруживать признаки его заболевания, а можно смотреть на него и слушать его просто как человеческое существо. При этом он ссылался на Г. С. Салливана, который исходил из того, что психотик, например, в конечном счете более, чем кто-либо другой, является «просто человеком». Личность терапевта и пациента не противостоят друг другу как не состыковывающиеся между собой две внешние данности. По убеждению Р. Лэйнга, «терапевт должен быть достаточно пластичным для того, чтобы переместиться в незнакомый и даже концептуально чуждый ему мир» (Лейнг, 1995, с. 39). Только в этом случае он способен прийти к пониманию экзистенциальной позиции пациента.

Проблема понимания другого человека является одной из наиболее важных и существенных проблем не только в плане коммуникационных связей вообще, но и тех отношений, которые могут иметь место между терапевтом и пациентом. Если в традиционной психотерапии и психиатрии речь идет главным образом о стремлении объяснить природу психического расстройства путем выявления причинно-следственных связей, то феноменологически-экзистенциальная психология и психотерапия основное внимание уделяют проблеме понимания того, что нормальность и ненормальность определяются степенью согласования или рассогласования между двумя индивидами. По выражению Р. Лэйнга, важно понять пациента, «в чьем присутствии мы находимся в данное время и в данном месте» (Лейнг, 1995, с. 39).

Делая акцент на проблеме понимания, он обращается к работам В. Дильтея, который провел различия между естественными науками, имеющими

дело с объяснением изучаемых объектов, и гуманитарными науками, апеллирующими к пониманию. Гуманитарные науки имеют дело с толкованием и, как показал В. Дильтей, теория расшифровки иероглифов и других древних текстов, точно также как и исследование историков имеют одну общую задачу – интерпретацию археологического и исторического материала.

Разделяя подобную точку зрения, преломленную через призму необходимости понимания места и роли клинических признаков в истории жизни личности, Р. Лэйнг исходил из того, что видение другого зависит от нашего желания сосредоточиться на акте понимания. В конечном счете, важна ориентация себя, как исследователя и терапевта, в отношении к каждой личности таким образом, чтобы быть открытым к возможности ее понимания. Это означает, что искусство понимания наблюдаемых аспектов существования личности в мире требует от нас не только соотнесения ее действий и способов осознания ситуации, в которой она находится совместно с нами в настоящем, но и учета ее предшествующего опыта, уходящего своими корнями в детство.

Понимание связано как с постижением существующих отношений личности с другими людьми, так и с переживанием реальности во всей ее полноте. Но чтобы понять суть взаимодействия личностей, необходимо ответить на вопрос, а возможны ли личности в подлинном смысле этого слова.

Пытаясь ответить на этот вопрос, Р. Лэйнгу пришлось обратиться к рассмотрению проблемы подлинности и неподлинности Я, истинного и ложного Я, к тем переживаниям личности, которые часто оказываются коренным образом отчужденными от структуры бытия. Так он вышел на феномен отчуждения, который ранее привлек к себе внимание как ряда мыслителей прошлого, включая Гегеля и К. Маркса, так и современников Р. Лэйнга, в частности Г. Маркузе.

Известно, что в середине XX в. зарубежных исследователей привлекли работы К. Маркса, имеющие отношение не столько к проблемам капитала, сколько к проблематике отчуждения. Речь идет о труде молодого К. Маркса «Экономическо-философские рукописи 1844 г.», который был впервые опубликован в 1931 г. В противоположность работам зрелого К. Маркса, данный труд был воспринят в качестве истоков экзистенциального взгляда на человека, поскольку в данном труде, наряду с рассмотрением вопроса о господстве капитала над трудом, значительное внимание уделялось проблеме отчуждения человека от самого себя и от других людей. Согласно взглядам молодого К. Маркса, непосредственным следствием того, что человек отчужден от продуктов своего труда, от своей деятельности и родовой сущности, «является отчуждение человека от человека», а «каждый из них отчужден от своей человеческой сущности» (Маркс, 1956, с. 567). Кроме того, обращая внимание на человеческое страдание, он подчеркивал, что «страдание, понимаемое в человеческом смысле, есть один из способов, каким человек воспринимает свое „я“» (там же, с. 592).

В рамках университетского образования Р. Лэйнг имел возможность познакомиться с некоторыми идеями К. Маркса, особенно с теми, в которых содержалась критика общества, в рамках которого поддерживалась социальная несправедливость и наблюдалось экономическое угнетение одного

класса другим. Однако, судя по всему, в работах К. Маркса его привлекали не столько радикальные идеи, связанные с революционным преобразованием существующего общественного строя, сколько философские размышления, имеющие отношение к пониманию сущности и существования человека.

Р. Лэйнга не интересовала проблема отчуждения труда, подробна рассмотренная К. Марксом. Он акцентировал внимание на тех формах отчуждения, которые могли быть соотнесены с «нормально» отчужденной личностью, более или менее действующей как все остальные личности и считающейся психически здоровой, а также на таких формах отчуждения, которые клеймились «нормальным» большинством как дурные или безумные. «Человек, – замечал Р. Лэйнг, – может отчуждаться от самого себя, мистифицируя себя и других» (Лэнг, 1995, с. 233).

Под этим углом зрения Р. Лэйнг размышлял об отчуждении от переживания и о мистификации, имеющей место в процессе переживания человеком самого себя и других людей. При этом в процессе осмыслении данной проблематики он как раз и ссылался на К. Маркса, который, по его выражению, «описал мистификацию и ее функции в свое время» (там же, с. 254).

Проблема отчуждения привлекала внимание и немецко-американского философа Г. Маркузе, который одним из первых обратился к работам молодого К. Маркса, что нашло свое отражение в его книге «Разум и революция», опубликованной в США в 1947 г. Позднее, в своей ставшей бестселлером работе «Одномерный человек» (1964), Г. Маркузе рассмотрел процессы манипуляции общественным мнением и формирования у человека ложных потребностей. Ему удалось показать, как сопровождаемая техническим прогрессом рациональность бытия становится явной иррациональностью, поглощающей индивидуальный протест человека против неясно осознаваемых и скрытых форм его отчуждения. Конечный вывод Г. Маркузе сводился к тому, что благодаря превращению силы воображения в охранительную функцию самих устоев в индустриальном обществе середины XX столетия «появляется образец однонаправленного мышления и поведения» (Marcuse, 1984, c. 12), способствующий формированию одномерного человека, чей протест против различных форм отчуждения утрачивает свой оппозиционный характер.

Размышляя о мистификации переживания, Р. Лэйнг апеллирует не только к идеям К. Маркса, но и к тем представлениям Г. Маркузе, согласно которым в индустриальном обществе происходит формирование однонаправленного мышления и поведения, ведущее к ложности Я. Не случайно, обсуждая вопрос о разрушении человеком своего переживания и переживания другого, он пишет о том, что одного этого разрушения недостаточно для образования отчуждения, невоплощенного Я. «Нужно, – замечает Р. Лэйнг, – покрыть это опустошение ложным сознанием, служащим, по выражению Маркузе, своей собственной ложности» (Лэнг, 1995, с. 254).

В конечном счете, отталкиваясь от представлений К. Маркса и Г. Маркузе об отчуждении и мистификации переживаний, Р. Лэйнг обращается к рассмотрению вопроса о том, как человек может найти путь обратно к самому себе. По его убеждению, мы все должны разделять с другими людьми общее значение человеческого существования, придавать вместе с другими общий

смысл миру. Для этого необходимо «понять структуру такого отчуждения себя от нашего переживания, нашего переживания от наших деяний, а наших деяний от авторства человека» (там же, с. 270).

В целом можно констатировать, что идейные истоки экзистенциально-феноменологической психологии Р. Лэйнга не только многообразны, но и включают в себя органический сплав концептуальных разработок его предшественников, внесших значительный вклад в понимание сущности и существования человека, а также специфики отношений индивида с самим собой и с другими людьми. В сочетании с тем клиническим опытом, который он приобрел в своей профессиональной деятельности и в процессе непосредственного общения с людьми, страдающими психическими расстройствами, эти идейные истоки позволили Р. Лэйнгу сформулировать оригинальный взгляд на необходимость особого рассмотрения нормальной и больной личности. Тот взгляд, согласно которому психолог и психотерапевт должны воспринимать обращающихся к ним за помощью индивидов не как отстраненных, безличных объектов познания и лечения, а как субъектов деятельности, включенных в мир собственных переживаний и переживаний окружающих их людей, находящихся в мире межличностных взаимосвязей и нуждающихся в эмпатическом отношении.

Литература

Бейтсон Г. Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии. М., 2000.
Брентано Ф. О внутреннем сознании // Новые идеи в философии. 1914. № 15.
Бубер М. Я и Ты. М., 1993.
Власова О. Рональд Лэйнг: Между философией и психиатрией. М., 2012.
Гуссерль Э. Феноменологическая психология // Гуссерль Э. Избранные работы. М., 2005.
Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993.
Лейбин В. М. Экзистенциализация психотерапии: от психоанализа З. Фрейда к логотерапии В. Франкла // Лейбин В. Психоанализ: проблемы, исследования, дискуссии. М., 2008.
Лейнг Р. Разделенное Я. Киев, 1995.
Лэнг Р. Политика переживания // Лэнг Р. Расколотое «Я». М.–СПб., 1995.
Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Из избранных произведений. М., 1956.
Салливан Г. С. Интерперсональная теория в психиатрии. М.–СПб., 1999.
Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М., 2000.
Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. I. М., 1955.
Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному // Фрейд З. Художник и фантазирование. М., 1995.
Фрейд З. Проблема дилетантского анализа. Дискуссия с Посторонним // Фрейд З. Интерес к психоанализу. Ростов-на-Дону, 1998.
Фрейд З. Психоаналитические этюды. Минск, 1977.

Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Бытие и время. М., 1993.
Burston D. The Wing of Madness: The Life and Works of R. D. Laing. Cambridge, 1996.
Charlesworth M. Sartre, Laing and Freud // Review of Existential Psychology and Psychiatry. 1980. V. 17. № 1.
Collier A. R. D. Laing: The Philosophy and Politics of Psychotherapy. N. Y., 1977.
Friedenberg E. R. D. Laing. London, 1973.
Jaspers K. Philosophy. V. 1. Chicago and London, 1969.
Kotowicz Z. R. D. Laing and the Paths of Anti-Psychiatry. London, 1977.
Laing R. Wisdom, Madness and Folly: The Making of a Psychiatrist. N. Y., 1985.
Marcuse H. One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society. Boston, 1964.

2013

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ Р. ЛЭЙНГА О ЛИЧНОСТИ*

В различных сферах науки, включая психологию, существуют разные, подчас противоположные подходы к пониманию человека. В частности, человека можно рассматривать с точки зрения того, что он является объектом исследования с присущими ему телесными, соматическими и психическими характеристиками. Но можно рассматривать его в контексте межличностных отношений, акцентируя внимание на его переживаниях и взаимопереживаниях.

В первом случае человек будет восприниматься в качестве некой вещи, наделенной атрибутами и свойствами любого физически наблюдаемого объекта, предполагающего возможность его изучения со стороны, когда исследователь в качестве беспристрастного наблюдателя фиксирует те или иные его проявления и на основе своего наблюдения и экспериментальных данных делает концептуальные обобщения. Во втором случае человек воспринимается как личность, наделенная собственным жизненным опытом, испытывающая различные переживания и страдания, постижение которых предполагает сопричастность исследователя с субъектом наблюдения.

Эти два разных подхода к рассмотрению человека предопределяют различное видение того, на чем акцентирует свое внимание исследователь. При первом (вещистском) подходе исследователь имеет дело с человеком как организмом, для выявление закономерностей функционирования которого необходимо объяснение того, как и каким образом осуществляется протекание физических, биологических, химических, телесных, соматических, психических процессов. При втором (межличностном) подходе исследовательский акцент делается на личности не как обособленной субстанции, а как находящейся в отношениях с другими людьми, и, следовательно, важно понимание того, что и как переживается и самим человеком и тем другим, с которым он вступает в то или иное отношение.

В конечном счете, два описания (органическое и личностное), имеющие место при наблюдении и фиксации проявлений человеческой деятельности, являются результатом изначального интенционального акта. Каждый исследователь выбирает тот или иной интенциональный акт внутри познавательного контекста точно так же, как любой человек придерживается специфической точки зрения и в соответствующей плоскости воспринимает другого.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 13-06-00020).

Шотландский исследователь и практикующий врач Р. Лэйнг (1927–1989), деятельность которого стала привлекать в последнее время отечественных авторов (Власова, 2012; Лейбин, 2009), обратил внимание не только на две допустимые методологические позиции, используемые при изучении человека, но и на возможность возникновения путаницы в случае не проведения различий между соответствующими познавательными установками. При этом он особо подчеркнул, что человек, рассмотренный как организм или как личность, раскрывает перед исследователем различные аспекты человеческой реальности (Лейнг, 1995).

В рамках развиваемой им экзистенциально-феноменологической психологии Р. Лэйнг придерживался точки зрения, в соответствии с которой при рассмотрении человека как организма в поле зрения исследователя не попадают важные характеристики, дающие адекватное представление о личности. Речь идет о желаниях, надеждах, страхах или отчаянии личности как таковых. Вместо переживаний личности изучаются отдельные процессы, в результате чего исходящие от исследователя объяснения не являются интенциями человека по отношению к его миру.

Кроме того, он считал, что в ориентированных на объективную нейтральность научных исследованиях изучаемые «данные» не столько даны, сколько взяты из тех событий, которые постоянно ускользают из сознания ученого. Традиционные научные исследования ведутся, как правило, над объектами, вещами, моделями отношений между ними или над системами событий. Но личности отличаются от вещей тем, что они переживают мир, в то время как последние лишь каким-то образом ведут себя в мире. Стало быть, личностные события переживаются, тогда как вещные события не переживаются. Поэтому полученные с помощью естественнонаучных методов исследования результаты должны быть, по убеждению Р. Лэйнга, переоценены и переконкретизированы, прежде чем они смогут органически вписаться в область человеческого размышления.

Подчеркнув то обстоятельство, что описание другого человека как организма существенно отличается от его описания человека как личности, Р. Лэйнг сосредоточил свое внимание на раскрытии экзистенциально-феноменологических оснований науки о личности. При этом он исходил из того, что подобная наука «является исследованием человеческого бытия, начинающегося с отношения к другому как к личности и развивающегося до описания другого по-прежнему в качестве личности» (Лэнг, 1995, с. 12).

При экзистенциально-феноменологическом подходе другой как личность воспринимается исследователем в качестве субъекта мышления и действия того субъекта, который обладает свободой выбора и является самостоятельно действующим существом. Его поведение видится с точки зрения переживаний личности и ее интенций, в то время как традиционное видение отмечено печатью деперсонализации или овеществления личности.

С точки зрения Р. Лэйнга, личности связаны друг с другом посредством их переживания и посредством их поведения. Поэтому как в концептуальных представлениях, так и в плане реальной практики следует исходить из того, что центральным является отношение между личностями. При этом

важно понимать, что сосредотачивающаяся на переживании и пренебрегающая поведением теория может оказаться ошибочной, а сосредоточивающаяся на поведении и пренебрегающая переживанием теория становится неуравновешенной.

В личностных взаимоотношениях наличествует не только взаимодействие, но и взаимопереживание. Экзистенциально-феноменологическая теория личности как раз и основывается на признании того, что взаимопереживание является специфическим человеческим свойством. Другое дело, что исследователям приходится сталкиваться не только с разрушением переживания личности и переживания другого, но и с мистификацией переживания. И нет ничего удивительного в том, что благодаря мистификации переживания привязанная к другим личность оказывается одинокой, а любовь становится дополнительным отчуждением и актом насилия. Но когда насилие маскируется под любовь, то сразу же возникает, по мнению Р. Лэйнга, расщепление на Я и Эго, внутреннее и внешнее, хорошее и плохое, а все остальное оказывается «адским танцем» ложных дуальностей (Лэнг, 1995).

Р. Лэйнг уделял внимание не только взаимопереживаниям отдельных личностей, но и тому социально-феноменологическому контексту, в котором пребывают личности. В этом смысле он высказывал самые различные соображения, имеющие непосредственное отношение к пониманию специфики того или иного типа семей, а также взаимосвязей между Я и Ты, Я и Они. Соответствующие соображения легли в основу его социальной феноменологии как науки о собственном переживании личности и переживании других, что служило необходимым дополнением его экзистенциально-феноменологической психологии.

Что касается той психологии, которую обосновывал и развивал Р. Лэйнг, то она основывалась на вполне определенных концептуальных положениях. В обобщенном виде их можно свести к следующим экзистенциально-феноменологическим представлениям Р. Лэйнга о личности:

- в экзистенциальной феноменологии рассматриваемая экзистенция
- может принадлежать самой личности или другой;
- переживание человеком самого себя и другого в качестве личностей является первичным и самообоснованным;
- при рассмотрении двух или более личностей следует исходить из того, что поведение каждой из них по отношению к другой опосредовано переживанием каждой из них, а переживание каждой из них – их поведением;
- каждая личность может действовать на основе собственного переживания или под влиянием переживания другой личности;
- личность включает свои собственные чувства и установки в свое понимание другого таким образом, что может иметь место искажение нашего восприятия;
- задача экзистенциальной феноменологии состоит в прояснении мира другого и способа его бытия в нем;
- исследователю необходимо сориентировать себя как личность на другую личность, а не рассматривать другого лишь в качестве объекта в системе своих собственных координат;

– личность в одно и то же время отделена от других личностей и связана с ними;
– исследователю приходится сталкиваться с трагическим парадоксом, суть которого состоит в том, что, подобно нашей отделенности от другого, наша связанность с другим является существенным аспектом человеческого бытия;
– необходимо связывать поступки личности с ее способом переживания ситуации, в которой эта личность находится вместе с нами;
– возможны рассогласования между тем, что личность воображает, ее установками и интенциями по отношению к самой себе и тем, что она в действительности из себя представляет;
– раскол между внутренней фантазией и реальным внешним миром ведет к тому, что в личности происходит расщепление на истинное и ложное Я;
– если личность не действует в реальности, а действует только в фантазиях, она сама становится не реальной;
– выходя за собственные границы переживания, личность оказывается во власти фантазии или, точнее, социальной системы фантазии;
– погружаясь в систему социальной фантазии, человек пребывает в таком состоянии, которое называется «личностью», хотя, исследуя эту «личность», трудно понять, что она из себя представляет;
– нормальный человек обладает чувством своего присутствия в мире в качестве реальной, цельной и живой личности, в то время как психически больной ощущает себя нереальным, раздробленным, лишенным индивидуальности;
– в контексте душевного здоровья могут иметь место конфликты, недоразумения и разобщенность между личностью в своих собственных глазах (бытие-для-себя) и личностью в глазах другого (бытие-для-другого);
– существуют личности, считающимися здоровыми, но в действительности являющиеся душевнобольными и представляющими угрозу для самих себя и других, но которых общество не считает психически ненормальными;
– любое переживание и поведение, которое расценивается в обществе как безумное (шизофреническое), является особой стратегией, вырабатываемой личностью с целью выживания в невыносимой ситуации.

Таковы некоторые, разумеется, далеко не все, но основополагающие экзистенциально-феноменологические представления о личности, которые были выдвинуты Р. Лэйнгом в его работах.

Литература

Власова О. Рональд Лэйнг: Между философией и психиатрией. М., 2012.
Лейбин В. Экзистенциально-феноменологический анализ Р. Лэйнга // Лейбин В. Постклассический психоанализ. Энциклопедия. М., 2009.
Лейнг Р. Разделенное Я. Киев, 1995.
Лэнг Р. Политика переживания // Лэнг Р. Расколотое Я. СПб., 1995.

2013

ПОВЕДЕНИЕ И ПЕРЕЖИВАНИЕ ЛИЧНОСТИ: ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД*

Экзистенциально-феноменологический подход к пониманию личности связан с попыткой описания природы переживания ею своего мира и окружающей реальности. Речь идет об описании не столько частных переживаний человека самих по себе, сколько о переживаниях в контексте всего его бытия-в-мире. Подобной позиции придерживались не только мыслители, сформулировавшие в начале XX столетия основные положения феноменологии и экзистенциальной философии (К. Ясперс, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр), но и те представители различных школ и направлений второй половины XX столетия, которые стали использовать соответствующие идеи в своих концептуальных разработках и практической деятельности. К последним относится шотландский психолог, психоаналитик и психиатр Р. Лэйнг (1927–1989), в свое время воспринимавшийся в интеллектуальных кругах стран Западной Европы и США в качестве гуру и мудреца, неоднократно выступавший по радио и телевидению, опубликовавший ряд книг и статей, привлекших к себе внимание оригинальными идеями, и ставший одним из лидеров контркультурного мировоззрения.

В рамках данной статьи экзистенциально-феноменологический подход к пониманию личности ограничивается рассмотрением тех концептуальных разработок, которые были предложены именно Р. Лэйнгом как одним из наиболее влиятельных интеллектуальных критиков традиционной науки вообще и объективистски ориентированной психологии личности в частности.

Прежде всего, необходимо подчеркнуть, что, обращаясь к осмыслению феноменов здоровья и болезни личности, Р. Лэйнг обратил внимание на характерную особенность распространенных исследовательских подходов, претендующих на объективное постижение соматических и психических процессов. Используемая в то время в различных сферах науки терминология являлась подчас столь специфической и усложненной, что она расщепляла человека вербально и не давала представлений о его целостности. Наблюдалось не только разделение на разум и тело, психическое и соматическое, психологическое и физическое, но и изоляция человека от других людей и от мира в целом.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 13-06-00020).

В противоположность ранее распространенным исследовательским подходам к рассмотрению личности Р. Лэйнг предложил опираться на экзистенциально-феноменологическое мышление, открывающее возможность учета переживаний человеком самого себя в связи с другими и позволяющее более адекватно отражать его цельность. Тем самым экзистенциально конкретное стало рассматриваться как экзистенция человека, его бытие-в-мире. Именно подобный подход и необходим, как подчеркивал Р. Лэйнг, если мы действительно хотим понять личность и ее нормальное или шизоидное бытие-в-мире (Лэйнг, 1995).

Конечно, исследователь может рассматривать находящегося рядом с ним человека в качестве сложной физической, биологической и химической системы, обладающей специфическими механизмами функционирования. Но при таком подходе внимание акцентируется на организме человека, а не на его личности.

Иное видение человека наблюдается при экзистенциально-феноменологическом подходе к нему, когда, рассмотренный в качестве организма и личности, он является объектом различных интенциональных актов. Речь идет об исследовании человеческого бытия, начинающегося с отношения к другому как личности и развивающегося до описания его в качестве личности.

Некоторые исследователи исходят из того, что психология имеет дело с поведением человека и никак не связана с его переживаниями. В том случае, когда поведение человека рассматривается в качестве органического, можно видеть проявление его реакций, сокращение или расслабление определенных мышц лица и тела. Соответствующие объяснения реакций человека не соотносятся с его интенциями по отношению к его миру. Вместо переживания последовательности в центре исследовательского интереса оказывается последовательность процессов.

Р. Лэйнг придерживался иной точки зрения, в соответствии с которой исследователю важно акцентировать внимание на интенциональном акте внутри общего контекста, позволяющего понять, как, в какой степени и насколько данный человек включен в мир другого человека, чем его интересует другой и каковы отношения между ними, обуславливающие переживания обоих. В этом случае объектом исследования становится человек как личность, обладающая свободой выбора, самостоятельно действующая и несущая ответственность за свое существование. Подобный подход существенно отличается от рассмотрения человека в качестве организма, когда страхи, тревоги, отчаяния и надежды личности оказываются вне исследовательского процесса.

В том случае, когда человека рассматривают с точки зрения состояния и функционирования его организма, он оказывается не чем иным, как некой вещью. В фокус рассмотрения попадают главным образом вещественные процессы. И даже если обращается внимание на личностное переживание человека, то оно переводится, как правило, в деперсонализированное описание. Таким образом, замечает Р. Лэйнг, «теория человека как личности сбивается с пути, если она впадает в описание человека как машины или органической системы вещественных процессов» (Лэнг, 1995, с. 14).

Разумеется, невозможно быть истинным ученым, не сохраняя своей объективности. В этом отношении занимающаяся экзистенцией личности подлинная наука должна ориентироваться на беспристрастность. Но быть беспристрастным – не означает быть объективным в смысле деперсонализации личности, являющейся объектом изучения. Деперсонализация исследования, претендующего на теорию, не дает истинного знания. Это представляется не меньшим заблуждением, чем персонализация вещей. Более того, теория, стремящаяся превратить личность в автомат или приравнивающая ее к животному, оказывается не только искажающей природу человека, но и, по сути дела, безумной.

Подобные размышления Р. Лэйнга сочетались с его критическим отношением к любому объективирующему исследованию. В основе подобного отношения лежал исходный тезис, в соответствии с которым опыт, к которому обращаются, как правило, ученые, не является объективным фактом. Такой факт не может быть пережит. Фактически, как считает Р. Лэйнг, переживания человека связаны с отдельными примерами опыта, но переживание как таковое – это не опыт сам по себе. Опыт можно рассматривать в качестве сложно организованного ансамбля переживаний.

Поэтому традиционно используемые методы исследования объективной реальности оказываются ограниченными по отношению к опыту. Необходим, следовательно, новый подход к изучению личности, основанный на описании, наиболее адекватно схватывающим все пережитое как самой личностью, так и другими людьми.

В своей критике объективизации опыта Р. Лэйнг отталкивался от признания того, что объективный мир предстает перед исследователем только на основе описываемых им необъективных процессов. Иначе говоря, именно необъективные акты созидают то, что мы называем объективностью, и, следовательно, «нет ничего более субъективного, чем объективность, которая слепа к субъективности» (Laing, 1982, p. 17).

В представлении Р. Лэйнга, опыт возможности противоречия несовместим с теорией, противоречащей такой возможности. Соответственно, если правилен опыт, то ложной оказывается теория. И наоборот, если опыт является ложным, то правильной оказывается теория. «Если теория верна, то опыт должен представляться иллюзией. Его можно допускать при любых обоснованиях, кроме обоснованности теорией. Если опыт не иллюзорен, то всякая теория, заявляющая, что он должен быть таковым, неверна» (там же, с. 84).

Размышляя над этими вопросами, Р. Лэйнг выдвинул исходное положение, согласно которому первичным и самообоснованным является переживание человеком самого себя и другого в качестве личностей. Это переживание существует до каких-либо научных затруднений, обусловленных пониманием того, как возможно подобное переживание или как его следует объяснять.

Конечно, можно изучать видимое, слышимое, обоняемое «излучение человеческих тел», т. е. в подобном духе исследовать поведение людей. Можно наблюдать и фиксировать, как люди ходят, говорят, действуют, спят. Однако исследователь не должен ограничиваться наблюдениями подобного рода,

что, в принципе, не является изучением личностей. Наблюдение поведения необходимо расширить за счет заключений, относящихся к переживанию.

В науке о личностях следует, по убеждению Р. Лэйнга, принять в качестве аксиомы то положение, в соответствии с которым поведение является функцией переживания, а переживание и поведение всегда связаны с кем-то другим или чем-то иным, нежели собственное Я. Когда рассматриваются отношения двух или более личностей, то «поведение каждой из них по отношению к другой опосредовано переживанием каждой из них, а переживание каждой из них опосредовано их поведением» (Лэнг, 1995, с. 230).

Речь идет о том, что в межличностном взаимодействии одинаково важными, необходимыми и существенными оказываются такие составляющие как поведение и переживание. Поведение является не чем иным, как функцией переживания, в то время как переживание всегда соотносится с кем-то другим (или чем-то другим) по отношению к собственному Я. Таким образом, понимание личности с необходимостью предполагает осмысление не только межличностного взаимодействия, но и взаимного переживания.

Для построения экзистенциально-феноменологической теории личности необходимы такие понятия, которые бы давали общее представление как о взаимодействии, так и о взаимном переживании двух и более личностей. Речь идет об исходных понятиях, помогающих понять связь между собственными переживаниями личности и ее поведением в контексте взаимоотношений между людьми. Такими понятиями являются, прежде всего, «бытие-в-мире», «онтологическая структура человека», «ничто», как переживание, возникающее в качестве отсутствия кого-то или чего-то, «небытие».

Важно принимать во внимание то обстоятельство, что представление исследователя о другом человеке, о его бытии и личных переживаниях может не только не совпадать с представлениями того, кто является объектом изучения, но и расходиться в наиболее существенных и значимых аспектах. Необходимо, чтобы исследователь был способен увидеть, что имеющиеся у другого человека представления и переживания о своем собственном бытии могут быть совершенно иными. Необходимо, чтобы он стал способным сориентировать себя как личность на другую личность, а не только рассматривать другого в качестве объекта исследования, в частности, не изучать его исключительно с точки зрения выстроенной научной системы, основанной на собственных предпочтениях.

Р. Лэйнг исходил также из того, что любой человек одновременно и отделен от себе подобных, и связан с ними. Отделенность и связанность в одно и то же время – необходимый постулат, лежащий в основе экзистенциально-феноменологического подхода к изучению бытия человека в мире. Речь идет о признании личностной связи между людьми, предполагающей наличие разделенности, но не изолированности. В этом состоит трагический парадокс, смысл которого заключается в признании того, что как связанность друг с другом, так и отделенность друг от друга являются существенными аспектами бытия.

Какой методологической установки должен придерживаться исследователь, стремящийся понять другого человека как личность?

Отвечая на данный вопрос, Р. Лэйнг придерживался точки зрения, в соответствии с которой взгляд на другого человека зависит от собственного желания исследователя заручиться поддержкой тех сил, которые наличествуют в нем самом в акте постижения. Это означает, что исследователь должен так относиться к субъекту изучения, чтобы оставаться открытым к возможности его понимания. Причем искусство понимания другого человека требует от исследователя связывать его поступки с его способом переживания ситуации, в которой тот находится вместе с нами.

Чтобы понять настоящее личности, важно понять ее прошлое. Но нет необходимости накладывать собственные категории мышления на желания и тревоги другого человека. Нет необходимости объяснять настоящее личности в качестве механистического результата прошлого. Более того, понимание настоящего личности предусматривает выявление различий между истинным и ложным Я в индивиде. Не каждый индивид чувствует себя личностью и обладает истинным Я. Скорее, напротив, в своем поведении многие индивиды оказываются не личностями, а «вещами» для других людей. Во всяком случае, нередки ситуации, когда человек не столько обладает своей собственной субъективной жизнью, сколько оказывается символом реальности другого человека.

Развивая свою субъективность внутренне, такой человек не может реализовать ее объективно. Его поведение оказывается обусловленным не собственной волей, а чужой, но образовавшейся и действующей внутри его собственного бытия. Формируется ложное Я, благодаря которому человек ориентируется в своих действиях не на самого себя, а на ожидания других людей. Его собственные интенции если и реализуются, то скорее в воображении, а не в действительности, в результате чего истинные возможности остаются скрытными и не реализованными в жизни.

Внешне индивид способен функционировать вполне нормально. Но внутренне он может ощущать свою никчемность, переживать по поводу неистинности своего существования. Вызывающие тревогу переживания обостряются в результате увеличения экзистенциальной дистанции между его истинным Я и окружающим миром, а также разрывом между этим Я и своим отвергнутым ложным Я.

Преобладание ложного Я над истинным или подмена его ведут к тому, что такой человек стремится походить на других людей. Быть кем-то другим, отличным от себя, похожим на остальных людей становится его насущной задачей. Вырабатывается и закрепляется определенная стратегия жизни, являющаяся не чем иным, как своеобразной защитой человека от страхов и тревог, порождаемых реальными или воображаемыми опасностями, которые воспринимаются им, как правило, в качестве угрозы собственному существованию.

Подобная стратегия особенно характерна для людей, рассматриваемых другими в качестве больных, страдающих различными психическими расстройствами, в то время как они боятся, по сути дела, реальной жизненности. Речь идет о переживании человеком своего рода смерти в процессе собственной жизни или, используя выражение Р. Лэйнга, «смерти-в-жизни». Не обладающий внутренним убеждением, что он жив, человек может чувствовать

себя реальной личностью только в том случае, когда переживается в качестве таковой другим человеком.

Экзистенциально-феноменологический анализ предполагает соотнесение переживания одним человеком поведения другого с переживанием вторым поведения первого, т. е. речь идет о взаимном переживании. В его основе лежит ориентация на экзистенциальную и духовную открытость к признанию существования переживания как такового.

Правда, в современном обществе области переживания становятся все более отчужденными от людей, в результате чего утрачивается соприкосновение между переживаниями одной личности и переживаниями другой. Именно поэтому то, что именуется нормальным, в действительности оказывается ничем иным, как производным подавления, вытеснения, расщепления, проекции, интроекции и иных форм разрушительного воздействия на переживание, которое, в понимании Р. Лэйнга, существенным образом отчуждено от структуры бытия. Но если переживание отчуждено от личности или разрушено, то она утрачивает свое собственное Я.

Имеются представления, согласно которым можно говорить о нормальных формах отчуждения. Как правило, нормально отчужденной, психически здоровой личностью считается такая, которая мыслит и действует точно так же, как все остальные личности. Другие же, выбивающиеся из подобного понимания формы отчуждения и не вписывающиеся в оценку общепризнанных форм, объявляются болезненными, безумными.

Подобные представления приводят к тому, что безумие становится своего рода нормальным, в то время как нормальность, понимаемая с точки зрения социальной адаптации к принятым стандартам и правилам поведения в обществе, оказывается, фактически, не чем иным, как безумием. Но, как подчеркивал Р. Лэйнг, социальная приспособляемость к плохо функционирующему обществу может быть чрезвычайно опасной. «В совершенстве приспособленный пилот бомбардировщика может представлять собой большую угрозу человеческому роду, чем госпитализированный шизофреник с манией, что внутри него находится бомба» (Лэнг, 1995, с. 301).

В современном мире, где превалируют так называемые нормальные формы отчуждения, многие действия людей оказываются разрушительными. Они обусловлены собственными переживаниями человека и теми способами защиты, которые он использует в своей жизнедеятельности для того, чтобы считаться нормальным.

Прибегая к рассмотрению тех или иных механизмов защиты, психологи и психоаналитики описали множество способов, с помощью которых личность оказывается отчужденной от самой себя. Однако в своей концептуальной и практической деятельности мыслящему психологу необходимо учитывать то обстоятельство, что личность в своем переживании самой себя отделена от психических защит, имеющих механистический характер. Личности кажется, что она страдает от этих механизмов защит, которые воспринимаются ею в качестве процессов, воздействующих на нее, и поэтому она переживает себя в качестве больного человека, имеющего какую-то патологию.

В представлении Р. Лэйнга, подобное состояние личности обусловлено ее собственным отчужденным переживанием. Но если личность способна стать неотчужденной, то она начинает фиксировать собственные механизмы защиты, делает шаг к постепенному осознанию происходящего и может вести такой образ жизни, который способствует реализации присущих ей задатков и дарований. Ведь защитные механизмы являются не чем иным, как действиями, предпринимаемыми личностью на основе своих собственных переживаний. В результате этого личность отделяет себя от своих собственных действий, переживает себя как часть личности, подверженной вторжению защитных механизмов, ставших патологическими и оказывающих разрушительное воздействие на ее психику.

Р. Лэйнг исходил из того, что подобного рода защиты не являются исключительно внутриличностными, как полагают некоторые психологи и психоаналитики. Данные защиты как внутриличностны, так и межличностны, поскольку каждый человек воздействует не только на себя, но и на другого. В свою очередь, другой человек воздействует не только на себя, но и на того, с кем общается. Поэтому деятельность личности как таковая должна пониматься с точки зрения переживания, из которого она возникает. Это означает, что как в теоретическом, так и в практическом плане важно иметь в виду, что наиболее значимым, важным и существенным является отношение между двумя личностями.

Психологам приходится сталкиваться с тем, что у ряда людей нарушены их переживания. Речь идет о таких состояниях человека, когда наблюдаются сбои, связанные с нарушением как его собственного переживания, так и переживания другого. Образовавшееся опустошение часто покрывается ложным сознанием и различного рода модификациями, скрывающими разорванность тела, разума и духа, когда человек становится, по выражению Р. Лэйнга, полубезумным существом в сумасшедшем доме (Лэнг, 1995, с. 255). При этом личность действительно разрушает саму себя различными способами, в том числе и насилием, нередко скрывающимся под маской любви. Это начинается с детства, когда называемое любовью насилие оказывается направленным на разрушение потенциальных возможностей ребенка.

В результате всевозможных мистификаций, формирующихся под воздействием семьи, школы и социальных институтов, человек оказывается в мире общественных галлюцинаций, называемых реальностью. То, что принято считать душевным здоровьем, в действительности является условным безумием. Подобное положение приводит к тому, что психологи, психоаналитики и психиатры называют психически больными тех, кто потерпел неудачу в процессе приспособления к тому, что именуется реальностью. В частности, некоторых из них причисляют к шизофреникам только на том основании, что они обладают такими переживаниями, которые с точки зрения их родственников и других людей, включая психологов и психиатров, кажутся им странными, причудливыми, непостижимыми.

Принято считать, что неприспособленность человека к общественным устоям является признаком психического заболевания. Но можно посмотреть на это иначе. Возможно, само общество стало настолько плохо функциониру-

ющим, что некоторые люди пытаются защитить себя от него всеми доступными средствами, включая механизмы вытеснения, проекции, интроекции, проективной идентификации. При этом следует учитывать то, что социальная приспособляемость к плохо функционирующему обществу может оказаться чрезвычайно опасной, в результате чего те, кого принято считать здоровыми, на самом деле могут представлять большую опасность для окружающих их людей и мира в целом, чем те, кого причисляют к психически больным.

Будучи в значительной степени экстравертом, современный человек стремится к управлению внешним миром и редко обращается к внутреннему миру, который предается забвению. С точки зрения накопления научных знаний о внешнем мире, человечество действительно достигло значительных успехов. Но, с точки зрения постижения внутреннего мира и единства внутреннего и внешнего, вряд ли можно говорить о каком-либо существенном успехе. Скорее, напротив, знания в сфере воображения, фантазий, сновидений, медиативных состояний и иного рода бессознательных проявлений, составляющую основу внутреннего мира личности, оставляют желать лучшего. Более того, они оказываются подчас более ущербными, чем интуитивные догадки наших предков.

Одна из существенных исследовательских задач заключается вовсе не в том, чтобы при осмыслении природы человека и психических состояний личности, не делая ставку на научное знание, полностью положиться на интуитивные догадки предшественников и современников. Напротив, дальнейшие концептуальные разработки и эмпирические исследования в сфере психологии как нельзя лучше отвечают духу научного познания того, что представляет собой здоровая и больная личность.

Другое дело, что, акцентируя внимание на поведенческих реакциях и механизмах защиты личности, на объяснении того, как, почему и в силу каких причин формируется та или иная направленность мышления и действия, важно придавать существенное значение пониманию взаимосвязей между поведением и переживанием, внутриличностными и межличностными процессами. В этом отношении для критически мыслящего психолога могут оказаться полезными те наработки, которые имеют место в рамках экзистенциально-феноменологического подхода к пониманию личности, включая соответствующие размышления Р. Лэйнга.

Согласно его представлениям, ощущение индивидуальности требует существования и сочетания признания человека другой личностью с самопризнанием. Однако, когда человек пытается стать разобщенным с другими людьми и отщепленным от значительной части своего собственного бытия, то для него становится невозможным долго сохранять психическое здоровье. Попытка быть личностью без диалектических взаимоотношений с другими людьми оборачивается таким маневрированием, когда сохранение внутренней индивидуальности от воображаемых разрушений извне приводит к перекрытию прямого доступа снаружи к внутреннему Я. В результате подобного маневрирования само сохранение той непрочной индивидуальности, которую личность ранее приобрела, становится проблемой, что может привести к нежелательным изменениям внутреннего Я.

Описывая возможные нежелательные изменения во внутреннем Я человека, Р. Лэйнг обращает особое внимание на следующие состояния. Во-первых, Я может стать «сфантазированным» или «улетучивающимся», что ведет к утрате индивидуальности. Во-вторых, оно может оказаться нереальным. В-третьих, внутреннее Я становится обедненным, расколотым, мертвым. В-четвертых, оно может в значительной степени наполняться страхом, завистью и ненавистью. В конечном счете, такие изменения в Я могут привести к тому, что оно начинает взаимодействовать с объектами фантазии, в своих фантазиях становится кем угодно, но оказывается никем в реальности.

Находясь в подобном состоянии, человек оказывается в положении умерщвляющего все то, к чему приближается и с чем соприкасается. Правда, у него остаются две возможности по организации своей жизнедеятельности. Несмотря ни на что, он может попытаться или остаться как бы самим собой или убить свое Я. Но реализованные до конца, обе возможности могут привести скорее к психозу, чем к нормальному состоянию. При всей кажимости полной нормальности у человека может развиваться внутренний психотический процесс, который со временем способен обернуться острым психозом. Так здоровая снаружи личность постепенно оказывается больной изнутри и внутри.

Для изменения данного положения необходимо сосредоточить внимание на переживании личности, разделенном с переживаниями других людей. На вновь обретенном переживании, способствующем существованию собственного, неотчужденного бытия человека в мире. На переживании, включающем в себя экзистенциальное мышление, находящее свое обоснование тогда, когда, по выражению Р. Лэйнга, «несмотря на поток наших средств и стилей, наших ошибок, заблуждений и извращений, мы найдем в сообщении другого переживание взаимоотношения, которое установлено, потеряно, разрушено и вновь обретено» (Лэнг, 1995, с. 253).

Литература

Лейнг Р. Разделенное Я. Киев, 1995.
Лэйнг Р. «Я» и Другие. М., 2002.
Лэнг Р. Расколотое «Я». М.–СПб., 1995.
Leing R. The Voice of Experience. London, 1982.

2014

Р. ЛЭЙНГ И ЕГО ЛИЦО: ГЕНИЙ ИЛИ БЕЗУМЕЦ?*

Р. Лэйнг родился в типичной шотландской семье, где мать не была привязана к ребенку, не целовала его и представлялась чрезвычайно болезненной женщиной, в то время как отец вызывал у него теплые воспоминания. В детстве у него не было друзей, он был домашним ребенком, занимался пением и музыкой, посещал музыкальную школу. Он был прилежным учеником, но не имел склонности к математике и не понимал, что такое число. Увлечением молодого Рональда стало чтение, в публичной библиотеке он штудировал Кьеркегора, Ницше, Маркса, Фрейда и верил в то, что он может быть писателем и к тридцати годам обязательно издаст свою первую книгу.

Поступив на медицинский факультет университета Глазго, Лэйнг стал общаться со сверстниками, увлекался спортом, главным образом теннисом и альпинизмом. Один из приятелей-альпинистов вспоминал о нем как о смелом, веселом партнере, который носился с идеей о связи между гениальностью и безумием. Будучи в университе, он создает Сократический клуб, пишет письмо Б. Расселу, предлагая стать почетным президентом клуба, на что и получает согласие.

Вместе с тем Рональд приобщается к спиртным напиткам. Эпизодическое и порой неумеренное пьянство открыло двери в рай, в котором он пребывал и который сохранился на всю жизнь (Власова, 2012, с. 32).

Его привлекла психиатрия. На первой же лекции Рональд наблюдал, как на кафедре поисходит беседа между врачом и пациентом, но, вопреки действительности, он принял врача за пациента и наоборот, что дало ему повод для раздумий относительно того, кто есть больной, а кто обладает врачебным искусством. Перед ним встали вопросы, которые с молодых лет постоянно довлели над ним: что есть общественная норма и почему одних относят к нормальным людям, а других – к безумцам, страдающим психическаими отклонениями.

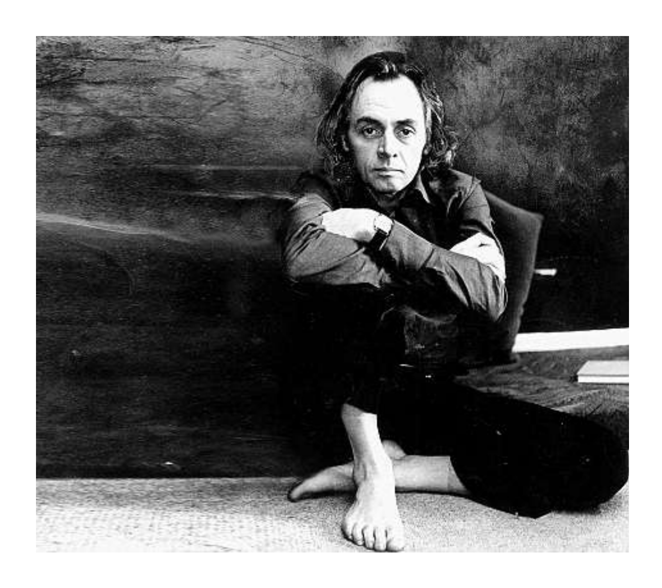
В рамках медицинского факультета Р. Лэйнг обращается к гипнозу, чтобы понять, как люди превращаются в податливые фигуры и выполняют волю гипнотезера. Сам он прибегал к гипнотическому сеансу, проверяя на себе состояние транса. Это дало ему возможность понять, какие проблемы внушае-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 13-06-00020).

мости осуществляются со стороны общества, прибегающего к социальному эксперименту, и какие изменения в сознании испытывают люди.

Его привлекли вопросы, связанные с медициной и философией. Он публикует в медицинском журнале университета соответствующую статью, а его другая работа, посвященная здоровью и счастью, была призвана лучшей и была отмечена денежным призом (Лейбин, 2013, с. 171). Психоаналитики, входящие в состав жюри, пригласили его в Лондон, считая его научную работу, посвященную психоанализу, талантливой и вадающейся. Первые профессиональные размышления Р. Лэйнга соотносились с философскими суждениями, когда, наблюдая за пациентом, он высказывал мнение, что основная проблема, с которой столкнулся тот, заключается в неумении приспособиться к внешним обстоятельствам и это неумение коренится в вине, соответствующей комплексу кастрации, и также в неспособности реализации подлинных возможностей своего существования.

При сдаче выпускных экзаменов в университете Р. Лэйнг столкнулся с проблемой. Будучи хоршим студентом, он провалился по всем предметам, и это стало для него и для его знакомых полной неожиданностью. Объяснение сводилось к тому, что он путал разные понятия, относившиеся к левому и правому направлению, и во время экзамена не смог дать правильные ответы о дозировке препаратов. Лишь при повторной попытке экзамены были сданы, и он получил диплом врача в феврале 1951 г.



В 23 года Р. Лэйнг начал профессинальную деятельность в качестве ассистента в нейрохирургическом отделении больницы Киллера в Шотландии. Через девять месяцев в связи с Корейской войной его призвали, несмотря на астматические приступы, в Королевский военно-медицинский корпус, и он попал в военно-психиатрическое отделение больницы Виктории в Нетли. В обязанности Р. Лэйнга входила психиатрическая экспертиза, и он рассматривал

двухлетнее пребывание в больнице как полное страданий, абсурда и унижения (Laing, 1985, p. 146). Вместе с тем он внимательно изучал пациентов, старался общаться с ними, говорил с ними по душам и даже брал их с собой в отпуск, путешествовал и пил с ними виски. В отличие от учебников психиатрии, он понял, что безумие является философской пролемой, а не чисто медицинской и что важно понять мир психически больного, чья ненормальность рассматривается с точки зрения обыденного человека, считавшегося здоровым. Пытаясь понять мир безумца, он много пил, чтобы открыть для себя все то, что не попадало в психиатрическую литературу.

В армии Р. Лэйнг познакомился с медицинской сестрой, затем, узнав, что она беременна, был вынужден жениться на ней. В результате чего сложилась семья, и вскоре появилась дочь. В 25 лет он демобилизовался из армии и продолжил свою карьеру психиатра в Гартнавельской психиатрической больнице в Глазго. В этой больнице ему пришлось иметь дело с неизлечимыми больными из женского отделения. За безумием он видел иногда мгновенные пробуждения, и это заставляло испытывать отчаяние оттого, что он не мог помочь. Однако вскоре Р. Лэйнг прибегнул к эксперименту, считая, что если медицинский персонал будет дружески относится к больным, то это может стать причиной улучшения состояния больных. Живое общение между персоналом и больными стало обыденным явлением. В отдельной комнате проводили часы сестры и больные, которые занимались шитьем, кулинарией. Через некоторое время пациентки стали выбираться за стены больницы и совершать покупки. У пациенток исчезли многие хронические симптомы. Было выдвинуто предположение, что между больными и штатом больницы существуют тесные связи и что общение между ними благотворно сказывается на пациентах. Но Р. Лйнг покинул Гартнавельскую больницу, а эксперимент не был завершет при нем до конца. К тому времени в его семье произошло рождение второго и третьего ребенка.

В 28 лет Р. Лэйнгр нашел новую работу в Южной общей больницы, читал много книг, посещал лекции М. Бубера и П. Тиллиха, обсуждал различные проблемы неврологии, психиатрии, психологии, философии. Он штудирует феноменологические и онтологические принципы, навеянные М. Хайдеггером в его работе «Бытие и время». Однако вскоре он переезжает в Лондон, становится старшим ординатором Тэвистонской клиникии и проходит обучение в Интитуте психоанализа при Британском психоаналитическом обществе. Его аналитиком стал Ч. Райкрофт, а супервизором – Д. Винникот и М. Милнер. Р. Лэйнг интересовался не только психоаналитическими идеями, но и феноменологической и экзистенциальной философией, что не одобрялость в Институте психоанализа. Поэтому обучение в Институте вылилось в проблему, когда его аналитик и супервизоры после четырехлетней программы ходатайствовали о присуждении ему квалификации психоаналитика, в то время как учебный комитет не хотел делать этого. Аналитики и супервизоры считали Р. Лэйнга наиболее талантливым и блестящим студентам, а ученый комитет полагал, что он является возбужденным, больным человеком, безответственно подошедшим к процессу обучения и его состояние может отражаться на пациентах (Laing, 1966, p. 66–67). В ко-

нечном счете ему присудили квалификацию в нарушение определенных условий.

Утомительная работа приводила Р. Лэйнга к астматическим приступам. Он находился в глубокой депрессии. Не высыпался, уставал. Психоанализ не вызвал у него душевного подъема. Он чувствовал, что в своей карьере опускается на более низкую ступеньку, по сравнению с той психиатрической клиникой, которой он занимался раньше. Что касается семейной жизни, то у него появилось пятеро детей. Семейная жизнь не ладилась. Он уходит от жены и детей, живет вне семьи со своей возлюбленной. Подает документы на развод, однако вновь возвращается в семью.

Первая книга, посвященная экзистенциальной психологии и психиатрии, была написана Р. Лэйнгом в 1957 г., когда он стал врачом-ассистентом в Клинике Тэвистока. Однако в лондонском издательстве она находиласть три года, и только в 1960 г вышла в свет работа «Разделенное Я», которая не получила признания ни в Великобритании, ни в других странах. Понадобилось несколько десятилетий, чтобы книгу признали, и в Великобритании при жизни автора вышло семьсот тысяч экземпляров. Вторая книга, «Я и Другие», вышла в 1961 г. Третья книга (в соавторстве А. Эстерсоном) вышла в 1964 г. и называлась «Здравомыслие, безумие и семья». И наконец, в 1964 г. была опубликована (в соавторстве с Д. Купером) работа «Разум и насилие: десятилетие творчества Сартра», где предисловие принадлежало самому Ж.-П. Сартру, высказавшему мысль о ценности книги, в которой психиатрия наконец-то станет более человечной.



1964 г. стал для Р. Лэйнга успешным. В Великобритании и США он выступает с докладами, принимет участие в телевизионных передачах, пишет статьи для ряда журналов, приобретает репутацию гуру. Он становится самым известным психологом после Фрейда и Юнга. В своей аналитической практике он принимает массу пациентов. Люди хотели увидеть его, пообщаться с ним, получить консультацию, но он не стремился осуществить как-либо курс терапии. Самое главное для него было слушание людей, которые говорили с ним, и он слышал их. Психотерапия была для него тяжелой работой, требующей

предельного внимания и принятия другого. Он никогда не скрывал своих эмоций, мог плакать перед пациентами, но мог и смеятся.

Именно в это время Р. Лэйнг стал приобщаться к наркотикам, увлекся ЛСД, которое в терапии было официально разрешено. Исследование глубин собственного сознания стало важной потребностью для него. Поскольку пациенты были в ином мире, отличавшемся от реального бытия, то приобщение к этому безумному миру оказалось его эксперименальной базой для понимания душевнобольных. При помощи ЛСД удовалось пережить и понять то, что находилось за пределами обычного сознания. Это был необыкновеный опыт интимности, дающий представление о переживании путеществия во времени, чем-то сходный с переживанием безумца способом бытия.

В 1964 г. в ходе лекционного турне в Америку Р. Лэйнг познакомился с профессором психологии Тимоти Лири, который был увлечен экспериментами с ЛСД. После возвращения в Лондон, во время терапевтических сеансов, он советовал пациентам использовать ЛСД. Впоследствии он стал широко использовать этот препарат и другие наркотики в терапевтической коммуне Кингсли Холл.



Р. Лэйнг исходил из того, что психическое заболевание может служить тем бытием, которое ведет к новому существованию. Важно понять это новое бытие, сопереживать ему и продложить путем трансформации тот путь, который совершает безумец. Поэтому в коммуне Кингсли Холл создавалась атмосфра, где пациенты и терапевты проходили цикл перерождения. Это была не просто коммуна, разительно отличающая от психиатрической больницы, а своего рода контркультурный центр, ставший прибежищем для для сотни пациентов из числа хиппи, левых радикалов, художников, поэтов. Все обитали Кингсли Холл расказывали истории из своей жизни, беседовали, пели, музицировали и слушали лекции о психоанализе, политике, поэзии.

Р. Лэйнг расстался с женой и пятью детьми, хотя и платил алименты. Он встретил женщину, на одиннадцать лет моложе его, с которой они жили в отдельной комнате в Кингсли Холл. Когда Ютта забеременела, им пришлось пребраться в Лондон, и о них родилоь двое детей. Уход Р. Лэйнга из Кингсли Холл был окончанием экспериментального проекта, хотя коммуна продолжала су-

ществовать еще какое-то время и была закрыта только в начале 70-х годов. Многие врачи и психоаналитики считали его сумасшедшим. Хотя в рамках психоделической революции он пользовался успехом, выступал на международных конгрессах и телевидении, имел значительное число пациентов.

Безумие не яляется полным распадом. Оно, по выражению Р. Лэйнга, может быть и прорывом, освобождением, обновлением, вступлением в новое измерение своего бытия. Выступая с этих позиций, он становится популярным и приобретает поклонников, особенно среди контркультуры и антипсихиатрического движения. К концу 60-х годов его имя не сходит со страниц журналов, он становится культовой фигурой и достигает наибольших высот.

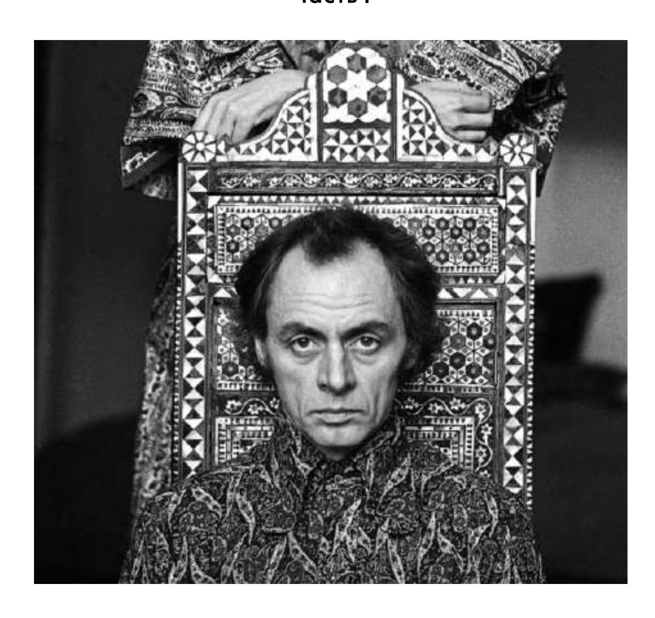
70-е годы связаны с тем, что Р. Лэйнг обрашается к религиозным проблемам. Он устал от множества проектов, конференций, выступлений, и Восток стал для него лучшим местом, куда от мог спрятаться как в физическом, так и в духовном смысле. Все, что стало для него разумным, было не христианство, а буддизм, который допускал работу над собой. Перестав принимать пациентов, он вместе со своей женой и двумя детьми едет в Шри-Ланку. Однако вскоре он оставляет семью и отправляется медитировать в буддийский монастырь, где он проводит шесть недель. В течение этого времени он сидел в позе лотоса, медитировал, вслушивался в свое дыхание (Mullan, 1995, p. 238).

После возвращения Р. Лэйнг жил с женой и детьми в маленькой деревеньке на побережье в северо-восточной части Шри-Ланки. Он изучал санскрит и восточную философию, медицировал и отдыхал. Затем сменил Шри-Ланку на Индию и какое-то время провел в горах с индийским мудрецом Ганготри Бабой, который произвел на него сильное впечатление. Он практически порвал все нити, связывающие его с психиатрическим миром. Лишь в апреле 1972 г. он возвратился в Лондон. Его имя было связано с гуру современности, с превращением его в пророка.

На сорок пятом году жизни Р. Лэйнг выступал с лекциями, делал доклады, использовал все свои связи для поездки по городам США. Выступал в различных штатах, все его поклонники слушали «революционного психиатра», и вскоре он стал наиболее значимой фигурой в США. Месячный тур по городам США, появление на американском телевидении сделали его наиболее популярным, но в то же время он чувствовал перегрузку и снова начал пить.

Полиция нашла в доме Р. Лэйнга ампулы с ЛСД, и, поскольку в 1973 г. употребление и хранение ЛСД было запрещено, дело было передано в суд и скандал обсуждался в прессе. Суд был выигран, поскольку адвокаты доказали, что ЛСД был приобретен до запрещения этого препарата, и врач хранил его дома.

В конце 1976 г. в Америке была издана книга Р. Лэйнга «Факты жизни», посвященная пренатальной психологии. Желание или нежелание матери рождения своего будущего ребенка становится изначальным опытом детско-родительских отношений. Этот опыт, по его убеждению, оказывает воздействие и на благополучие семейных взаимоотношений, и на развитие взрослой личности. В 1976 г. выходит книга «Ты любишь меня?», написанная в диалогах и стихах. И если первая книга встретила потиворечивые мнения: ее оценили как скучную работу, однако Р. Лэйнга пригласили участвовать в докумен-



тальном фильме «Рождение», который после выхода получил международное признание, то вторая книга была плохо воспринята критиками, хотя пьесу поставили в театре и она не один сезон шла в различных городах Европы.

После поездки на Восток психиатрия занимает у Р. Лэйнга гораздо меньшее время, по сравнению с начальной карьерой. В 1977 г. выходит его книга «Беседы с Адамом и Наташей», где он приводит свои диалоги из дневниковых записей, посвященных воспитанию его детей от Ютты. Однако его первая семья не отвечает идеальным отношениям, о которых пишет Р. Лэйнг, в результате чего вторая дочь заболела лейкемией и умерла, а первая дочь после неудачной любви к мужчине была направлена в психиатрическую лечебницу и перевезена в терапевтическую коммуну.

Р. Лэйнг увлекается музыкой и поэтическими опусами. В 1978 г. выходит его пластинка «Жизнь перед смерью», которая не произвела на аудиторию особого впечатления. В 1979 г. выходит очередная книга «Сонеты», представляющая собой поэтический сборник.

В 1982 г. он публикует работу «Голос опыта», на которую возлагает большие надежды. В ней содержатся два пласта – опыт психиатрии, связаннйх с философской традицией Запада, представленной З. Фрейдом, К. Г. Юнгом, М. Хайдеггером и экзистенциальным анализом Л. Бинсвангера, и описание пренатального и натального опыта. Он исходит из того, что психиатрия представляет противоречия между обективным и субъективным опытом человека, а опыт существует не только в объективной форме, но и в его в субъективном измерении, похожем на музыку. На основе мелодии нельзя исследовать полученный опыт переживаний, музыку можно слушать и можно пережить ее как личный опыт.

В 80-х годах популярность Р. Лэйнга угасает. Его редко приглашают на телевидение. И хотя он по-прежнему участвует в международных конференциях и посещает другие страны, тем не менее его выступления и доклады не вы-

зывают того эффекта, который можно было наблюдать десятилетием ранее. В 1983 г. на ежегодном собрании Филадельфийской ассоциации принимается официальное решение о его отставке. Его брак с Юттой терпит крах, они расстаются. Р. Лэйнг знакомится с новой женщиной, которая родила ему сына, в результате чего у него стало семеро детей, не считая умершую дочь от первого брака. Наибольшим признанием научных заслуг его стало то, что в начале 1985 г. Национальная портретная галерея представила портрет Р. Лэйнга, выполненный известной художницей.

Его поведение стало непредсказуемым. Он все больше пил и употреблял нарокотики. В 1984 г., после очередной попойки, его препроводили в полицейский участок, нашли у него гашиш и арестовали. Благодаря адвокатам Р. Лэйнгу удалось избежать наказания, ограничившись одним годом условного заключения.

В 1985 г. вышла книга «Мудрость, безумие и глупость». Она касалась детства Р. Лэйнга, а также того, что сделало его таким, каким он был. И хотя он обвинял мать и отца, сделав бездуховный конфликт с матерью причиной событий раннего детства, тем не менее автобиография не вызвала восторженных отзывов среди его почитателей.

Один из его пациентов обнаружил, что Р. Лэйнг был пьяным во время консультации, и пожаловался в медицинский совет. Частое употребления алкоголя побудило совет предоставить ему медицинскую справку о возможности заниматься терапевтической практикой. И хотя пациент решил отозвать свою жалобу, тем не менее совет решил продолжить рассмотрение дела ввиду других новых фактов, высказанных Р. Лэйнгом на радио о так называемом алкоголизме и депрессии, преследовавшей его всю жизнь. В мае 1987 г. его имя было исключено из медицинского реестра. У него отобрали лицензию на ведение медицинской практики, в результате чего психиатр, слывший в 60–70-х годах видным врачом, гуру и признанным мэтром, был признан профессионально непригодным.

Последние годы подругой Р. Лэйнга становится его секретарь Маргарет, которая в начале 1988 г. родила ему сына. У него были сердечные приступы, во время которых он переходил границу между жизнью и смертью. Лэйнг купил небольшой домик в Австрии, бросил пить, много гулял и вел допропорядочную жизнь вместе с Маргарет. Это был человек в изгнании, воспитивающий маленького ребенка и борющийся с болезнью.

В августе 1989 г. Р. Лэйнг проводил уикенд на юге Франции, у одного из своих приятелей. Они играли в теннисном клубе матч, когда ему стало плохо, и он вынужден был прервать партию. Через некоторое время он был мертв. Последним пристанищем стал Глазго, где он родился и был похоронен.

Вся жизнь Р. Лэйнга была полна противоречий. Он не чувствовал эмоциональной привязанности к матери, которая до конца своей жизни не могла простить сыну то, что он бросил свою первую жену с пятерыми детьми и написал книгу, порочащую ее имя. Его отец, находящийся с конца 1968 г. в психиатрическом отделении больницы, даже не помнил, что у него есть сын. Десятилетие спустя, в 1977 г., когда отцу было 85 лет, он умирает в психиатрической больнице Глазго как раз в тот день, когда родился его сын. В кон-



це 1986 г. умирает его мать, которая не желала видеть сына, и он встретился с ней только на похоронах.

Если придерживаться взглядов Р. Лэйнга, что эмоциональная привязанность родителей обеспечивает дальнейшую жизнь их ребенка, то приходится признать его право на безумие. Пьянство, непостоянство с женщинами, готовыми от него иметь детей, наркотики, готовность к опыту за пределами сознания – все это ведет не только к новому бытию, но и к недоверию разума. Вместе с тем его неординарность, способность слушать и понимать больных, признавать свой способ бытия безумцев и их места в мире является той гениальностью, которая ставит пределы традиционной психиатрии.

Так был ли Р. Лэйнг гениальной личность или безумцем среди тех, кого психиатрия причисляла к сумасшедшим?

Ответ на этот вопрос зависит от точки зрения, где гениальный человек и безумец представляют одно лицо, рассмотренное с разных сторон, в зависимости от семьи, общества, культуры, как с традиционных, так и с современных позиций.

Литература

Власова О. Рональд Лэйнг: Между философией и психиатрией. М., 2012.
Лейбин В. М. Концептуальные предпосылки экзистенциально-феноменологической психологии Р. Лэйнга // Новое в психолого-педагогических исследованиях. 2013. № 2 (30).
Laing A. R. Laing: A Bibliography. N. Y., 1966.
Laing R. D. Wisdom, Madness and Folly: Making of a Psychiatrist. N. Y., 1985.
Mullan B. Man and be Normal: Conversations with R. D. Laind. London, 1996.

2014

ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ ЗАДАЧИ И ТЕРАПЕВТИЧЕСКИЕ НАРАБОТКИ Р. ЛЭЙНГА

Каждый, кто имеет дело с другой личностью, встречается с трудностями, относящимися к пониманию коммуникативных процессов и того, что лежит в их основе. Цивилизация воздействует не только на наше поведение, но и на любую форму трансцендентального, которая не вписывается в обыденные представления о норме и патологии. То, что не соответствует цивилизованным требованиям, может восприниматься как шизоидное поведения, хотя в другой экзистенции, ориентированной на альтернативный путь человека быть самим собой и не походить на других людей, может рассматриваться как вполне нормальное явления. Те, кто нормально приспосабливается к государственным структурам, часто указываются здоровыми и дееспособными. Те кто, выпадает из общего правила приличий, чувствуют себя изгоями, больными людьми и общее понимание их деятельности встречает осуждение со стороны тех, кто не разделяет их мысли, их поступков. Поэтому так трудно не только сопереживать отдельным нестандартным людям, но и признавать их собственную эмоциональную настроенность на другое бытие в мире.

Известный представитель движения антипсихиатрии, получивший признание в западном мире в 1960–1970-е годы, шотландец Р. Лэйнг в результате пересмотра оценок поведения человека считал его характеристики как признаками болезни, так и выражением экзистенции нормального индивида. Он отрицал все критерии, отделяющие психическое здоровье от психического расстройства, которые пытается установить академическая психиатрия. Его исходные установки, предопределенные психоаналитическими, феноменологическими и экзистенциальными идеями, нашли отражение как в зарубежных работах (Burston, 2000; Charlsworth, 1980; Schulman, 2003), так и в отечественной исследовательской литературе (Власова, 2012; Лейбин, 2013). И тем не менее, важно понять, как и каким образом мышление Р. Лэйнга оказалось таковым, что предопределило и направленность развития, и специфические проявления теоретических задач, и в терапевтических наработках, связанных с пониманием другого человека не как объекта потустороннего исследования, а как субъекта принятия его подлинных переживаний, ощущений и способа бытия в мире.

Отталкиваясь от экзистенциальной феноменологии, Р. Лэйнг не только пытался понять существующий опыт отдельной личности, взятой с объекти-

вистских позиций исследователя, но и организацию всей его отдельной жизни, как она проявляется в контексте целостного бытия. Некоторые реально прожитые ситуации можно понять из опыта ученого, наделенного знанием об общем подходе и известных, ранее принятых гипотезах. Но, чтобы постигнуть истинно человеческое содержание, нужно знать не только объективные тенденции, но и то, что связано с тем переживанием, которое испытывает личность при встрече со своим собственным бытием и другими людьми. Форма человеческой трагедии не всегда совпадает с истинами, почерпнутыми из эмпирической проверки материалов. Частное проявление трагедии относится к тем фактам, когда личность ощущает себя в диссонансе с окружающим ее миром и в распаде своего собственного мира на несколько частей. Если дух не связан с телом в той единой цепочке, где присутствует расщепление на разные пласты, то это приносит разлад в саму личность. Одно дело, когда в здоровом теле есть здоровый дух, и это рассматривается, как правило, нормой человеческой жизни. Но, как сказал один поэт, на самом деле есть одно из двух – в здоровом теле есть гнилой дух, но в болезненном теле присутствует та сила духа, которая заставляет человека быть личность.

В своей клинической практике Р. Лэйнг столкнулся с проблемой, как можно подойти к человеку, который считается подозрительным и даже больным, рассматривая его с человеческой точки зрения, если признанные специалисты держат этого человека на расстоянии от себя. Если в психоанализе и психотерапии данный человек считается психически нарушенным, то тем более, исходя из теории и практики, подход к нему будет предвзятым и ограниченным. Но это означает, что данная личность будет рассматриваться через призму его болезни, а не в том качестве, как ее нужно было бы оценивать, исходя из собственного человеческого существования, даже если оно не вписывается в обыденные представления. Вместо целостности его бытия описывается та часть личности, которая считается болезненным проявлением его поведения и, следовательно, ни о какой связи с остальными нюансами и переживаниями не может быть и речи. Но вот попытаться понять, о чем человек говорит, когда он произносит слова, связанные с цельным его бытием, – это вопрос не самого говорения или умолчания о чем-то, а то, что содержится в интенциональном акте, задающем общее направление мышления. Словом, мы должны быть способны не выражать объективистское значение нормальной или ненормальной личности, как это принято в теориях и концепциях, а отражать специфическую личностную форму единства и целостности того или иного индивида.

В рамках психопатологии существует различные варианты, так или иначе описывающие психические состояния личности. Они могут отличаться друг о друга, акцентируя внимания на каких-то существенных признаках. Однако ни одна психологическая доктрина не порывает рамки, созданные собственными теориями и вбирающими в себя интеллектуальный потенциал создателя. Другое дело, что создатели теорий ориентируются на общее бытие человека, которое ничего не говорит о специфике проявления того уникального существования, которое характерно для личностной ориентации, связанной с судьбой. А это всегда связано с той индивидуальной ответственностью, с которой человек является подлинной личностью.

Подлинная наука о личности зарождается тогда, когда она апеллирует не к объективистским тенденциям, свойственным естественным наукам, а когда она с понимание относится к непосредственному проявлению экзистенции человека с ее переживанием и самого себя, и других людей. Ведь переживание человека и себя, и другого в качестве личности, наделенной самобытностью и невыразимостью, с точки зрения объяснением его природного поведения, является первично и существует до концептуальных положений, навеянных той или иной теорией. Поэтому научная психология может быть понята лишь тогда, когда о человеке думают не как о вещи, свойственной природному миру, а как о личности, характеризующейся своими собственными переживаниями и влияющими на его специфическую позицию в бытии в мире. А это означает, что деперсонализация, дезорганизация и дезинтеграция отдельного индивида понимаются не в общих терминах научного объяснения, связанного с его поведением как природного объекта, а с исследованием значимости и смысла жизни, предопределенного его переживанием в мире и другими людьми, что нередко расходится с привычными для психотерапевта понятиями, почерпнутыми их учебников и научных книг.

Когда психотерапевт сталкивается с пациентом, то его попытка понять чуждый ему образ поведения сводится к общепринятому поведению других людей, которые считаются нормальными, или к своему собственному поведению, как терапевта. Его концептуальная модель исходит от здоровой личности и в силу свойственной ему профессии он старается подгонять пациента к тому, что привычно считается адекватной личностью. Если личность не тестирует реальность, то, следовательно, пациента нужно подвести к тому, чтобы он считался с этой реальностью и в своем поведении следовал этому. Но если пациент не тестирует реальность не потому, что не имеет возможности соответствовать ей, а в силу того, что эта реальность делает его таким же, как все, приспособленным к ней, и, следовательно, он не чувствует себя уникальным, способным на что-то большее, то это воспринимается терапевтом как нечто чуждое нормальной личности. Эта инаковость пациента, стремление быть самостоятельным, непохожим на всех, кто приспособился к реальности, иметь образ мыслей и переживаний, не входящих в теоретические структуры здорового личности, мыслится психотерапевтом, как отклонение от нормальности, деперсонализация. Таким образом, как подчеркивает Р. Лэйнг, быть объективным для психотерапевта – это следовать принятому в практике психопатологии критерию деперсонализации личности, который принимает ложь за действительность, ввиду непонимания подлинной природы уникального существования человека (Лэнг, 1995, с. 14).

В ситуации лечения пациент обращается к психотерапевту в связи с тем, что не может выразить ни свое отношение к самому себе, ни возможность встретиться с другой личностью, которая не понимает его. Он говорит или не говорит о своем субъективном опыте, который, в представлении психотерапевта, объективируется в данную ситуацию, представленную в процессе лечения. В принципе все стороны его существования связаны с цельным представлением бытия в мире, хотя пациент далеко не всегда осознает, чем обусловлены его переживания. И если психотерапевт не понимает, с чем связаны труд-

ности пациента в восприятии мира вокруг себе и в самом себе, то он может иметь превратную трактовку о тех затруднениях, с которыми сталкивается его пациент. Эти трудности могут исходить как от своего собственного, отличного от понимания пациентом связи с миром и с другими людьми, так и от других психотерапевтов, придерживающихся схожих позиций.

Поэтому важно психотерапевту сориентировать себя как личность на другую, непохожую, пусть с иными переживаниями, ничего общего не имеющую с привычными содержаниями его сознания. Важно не только рассматривать пациента как объект изучения, а относиться к нему как субъекту, неповторимому по своим отношениям с миром и с другими людьми. Таким образом, терапевтическая работа предполагает такое общение с пациентом, где он оказывается единственно уникальным, требующим внимания со стороны психотерапевта, даже если он вызывает возражение у него с точки зрения нормального проявления его жизнедеятельности. Ведь терапевтическая работа заключается не в том, что пациент оказывается не прав с позиций терапевта, подверженного своим теориям, а в том, что он может быть справедливым в своем отношении с миром и другим людьми, даже если эти отношения имеют специфическую форму. Постольку существует связь с другими людьми, как существенный аспект нашего бытия, то, возможно, терапевт не теряет времени зря, если он хочет понять, что представляет собой мир пациента, каковы его переживания в общении с ним, с другим людьми и с самим собой.

Психотерапевт должен открыть для себя возможность понимания пациента. Ему необходимо понимать те стороны индивидуального бытия пациента, которые мы может наблюдать в условиях его жизни. Необходимо связывать поступки пациента с его способом переживания ситуации и уделять этому пристальное внимание. Но если рассматривать его поступки как выражение болезни пациента, то тем самым психотерапевты накладывают свои категории мышления и на эти поступки, и на то, что их обусловливает. Это подводит к тому, что в процессе объяснения формирование этих поступков соотносится с прошлым, и тем самым невозможно понять истинную причину, которая может иметь целенаправленный характер, связанный с переживанием чувств по отношению к миру и другим людям. Психотерапевты пытаются обобщить данные о поступках пациентов и в то же время не понимают того, что они стараются нам сообщить. Одно дело, оценить любые ненормальности в речи пациентов, и совсем другое – обнаружить, почему с точки зрения истинного пребывания пациентов в их собственном мире они обнаруживают такие переживания, которые кажутся психотерапевту странными и непонятными. Можно говорить о ненормальности пациента, исходя из данных психопатологии, но это свидетельствует лишь о том, что психотерапевт не понимает одного-единственного пациента, который обращается к нему и рассказывает о своих переживаниях, связанных с миром. Слушать пациента и отмечать его странности как больного и не слушать его как простого человека, подверженного принципиально иному восприятию, как это имеет место у психотерапевта, – значит видеть в этом человеке не творческую личность, а болезненные проявления в ней.

Психотерапевт должен обладать искусством, некой гибкостью, способностью перевоплотиться в тот чуждый и странный мир, которой свойственен

пациенту. При совершении этого акта он вынужден прибегать к тому, чтобы все свои психические возможности обрести в реальности, когда, не отказываясь от здравого смысла, ему ничего не остается, как разделить переживания, свойственные пациенту. Поступая таким образом и входя в положение другого человека, он может достичь экзистенциального состояния пациента и тем самым понять смысл происходящего. Только таким путем пациент способен узнать, как пациент переживает самого себя в этом мире. Только так можно понять пациента, чтобы не погубить его и не сделать из него больного. И в этом терапевтическом процессе, так же как и в жизни, возможна и любовь, и ненависть психотерапевта к данному пациенту. Все заключается в том, чтобы, постигая и разделяя переживания пациента, психотерапевт приспосабливался к своим личным трудностям, а не к психопатологии пациента, которая ему навязывается.

По мнению Р. Лэнга, каждый человек обладает автономным ощущением индивидуальности и способности того, что он собой представляет или на что надеется. Пациент исходит из того, что психотерапевт, как специалист в определенной области человековедения, способен понять его и ожидает признания тех или иных переживаний. Однако если между ними происходят расхождения радикального плана и психотерапевт не понимает всех трудностей, которые испытывает пациент, то между ними разыгрывается сцена, где нормальность или болезненное состояние проверяются степенью сходства или несходства двух личностей, одна из которых, по определению, является нормальной. Как правило, нормальной оказывается терапевт, а ненормальной – сама личность пациента, который обращается за помощью, хотя на самом деле речь идет о сходстве или несходстве взглядов по тому или иному вопросу. Сама процедура терапии оказывается таковой, что психотерапевт всегда прав, а пациент считается больным, поскольку он не вписывается ни в стандартные определения здорового образа жизни, ни в разделяемую врачом веру в научное познание.

Не разделяя взгляды многих врачей, придерживающихся традиционных представлений о болезни, Р. Лэйнг не только не приемлет их идеи, но и стремится на практике реализовать ту терапию, которая бы учитывала специфические особенности бытия людей. В терапевтической практике он проводит эксперименты, где больные с тяжелой формой безумия становятся не просто изгоями, к которым применяются различные медицинские препараты, а теми личностями, к которым врачебный персонал проявляет дружелюбие, внимание и о которых проявляет заботу.

В поле эксперимента входило общение между пациентами, точнее пациентками, и медицинским персоналом. Была отремонтирована комната, куда тяжелые пациенты приходили, где они вели живое общение вместе с врачами, использовали различные материалы для кулинарии, шитья, рисования. В процессе общения пациенты выступали не в качестве больных, а в основном партнеров, своими действиями и разговорами привлекавших не только таких же, как они, больных, но и обслуживающий персонал, считавший себя здоровыми людьми. Через некоторое время пациентки стали относиться друг к другу дружелюбнее. Они не только покидали эту комнату, но и за ее

пределами чувствовали себя удобно. Некоторые помогали медицинскому персоналу. Часть пациенток, которые ранее неизменно находились в тяжелом состоянии, выбирались за стены больницы. Они посещали магазины, кафе.

Через некоторое время пациентки стали пользоваться духовкой, выпекать булочки. И когда один из врачей принес несколько булочек другим медицинским работникам, то не все решились попробовать выпечку, считая, что не стоит рисковать и есть то, что было приготовлено их больными (Laing 1985, p. 154). Этот случай заинтересовал Р. Лэйнга с той точки зрения, кого можно считать ненормальным. Можно ли относиться к пациентам, приготовившим булочки и пожелавшим их отдать медицинскому персоналу, как к нормальному явлению? Или стоит рассматривать медицинский персонал в качестве ненормальных, поскольку они испытывают брезгливость к булочкам, приготовленным теми, кого они считают, по определению, больными? И хотя подобный случай выявил, что медицинский персонал в процессе эксперимента проявлял некие чувства общения с пациентами, тем не менее выпечка булочки воспринималась ими в действительности как нечто странное и чуждое. Это подводило Р. Лэйнга к тому, что на официальном уровне, даже при наличии эксперимента, направленного на общение медицинского персонала с пациентами, остаются прежними установки врачей. Хотя в межличностном плане тяжелобольные люди испытывали облегчение, стали социально ориентированными.

Позднее Р. Лэйнг обратился в своих книгах к межличностным контактам, считая, что семейная обстановка влияет на эмоциональную жизнь человека. Насколько ощущает себя личность реальным или нереальным существом, зависит не от мироощущения самого человека, а от того, как на него смотрят другие люди, имея в виду семейное окружение. Реалии жизни и фантазии о ней, как и фантазийная деятельность о своем собственном мире, воспринимаются личностью через призму другого, который может быть или членом семьи, или психотерапевтом, совершенно иначе смотрящим на вещи. Однако в контексте наших жизни в представлении о здоровье существует широкое поле для недоразумений и ошибок, в результате чего один человек воспринимает другого в качестве больного, не отвечающего духу современности. Разобщенность в мнениях ведет к тому, что человек воображает наличие полной гармонии между телом и духом для себя и тем, что он ощущает в глазах других людей. Или, напротив, разрыв между телом и духом ему видится как ощущение внутри себя и в то же время как полноценное существование того образа жизни, которое он ведет среди других людей.

Если личность, которую мы называемой больной, считает, что она не защищена от внешнего мира и является уязвимой со стороны других, то мы может понять этого человека, хотя, быть может, это только его мнение о происходящем. Такому человеку кажется, что все люди агрессивно настроены против него. На самом деле он воспринимает мир и окружающих людей как противников, которые борются против него. И поэтому психотерапевт может предположить, какие чувства испытывает этот человек и как он переживает себя. Важно понять, на какой почве произошла та исключительная незащищенность и уязвимость, благодаря которым он стал подозрительным и не-

настоящим. Важно уяснить для себя, каким он оказался в силу тех или иных причин и как его воображаемая личность сталкивается с реальным бытием.

Но, чтобы понять бытие больного, психотерапевт должен обладать теми переживаниями, которые испытывает пациент. Пока он считает себя здоровым и с недоверием относится к фантазиям пациента как к чему-то не относящемуся к реальной жизни, он будет подходить к больному как к объекту исследования и лечения. До тех пор пока психотерапевт не будет исходить из своих собственных категорий, почерпнутых нами из патологии, и не рассматривать пациента как особую личность со своими собственными переживаниями, его цели могут оказаться вне пределов понимания больного.

Для постижения личности нужно исходить не из его поведения, а из переживаний, которые она испытывает в процессе отождествления себя с миром и другими людьми. Прежде всего, следует исходить из того, что личность может отождествлять себя исключительно с той частью, которая кажется невоплощенной и которая воспринимается индивидуумом как результат тяжелого раскола внутри своего существования. Тем самым личность может рассматривать себя как не связанную со своим телом, нереальную.

Если индивидуум соотносится со своим телом и считает, что его жизнь продолжается, поскольку существует тело, которому есть предел в виде смерти, то можно сказать, что настоящая личность переживает себя как воплощенную. В отличие от тех людей, которые в период драм и человеческих трагедий частично могут отделиться от тела, но в принципе так или иначе не порывают с телом, то существуют и такие индивиды, которые каким-то странным образом оделены от тела и не погружены в него. Такие индивиды чувствуют себя невоплощенными, нереализованными и всячески испытывают трудности в реальной жизни. Поэтому воплощенные и невоплощенные люди испытывают два различных образа человеческого бытия.

Большинство людей, которые считаются воплощенными, можно назвать нормальными, здоровыми. Но часть людей, которые ощущают себя невоплощенными, мы можем относить к ненормальным, патологичным. Однако, с точки зрения здравого смысла, подобная оценка кажется совершенно неуместной. Так, можно предположить, что в определенном смысле человеку необходимо освободиться от тела, чтобы тем самым достигнуть высшего состояния блаженства, граничащего с духовной свободой и быть в какой-то степени невоплощенной личностью. Различие состоит в том, что мы имеем дело с двумя способами экзистенциального существования в мире, и, следовательно, психотерапевты должны учитывать и те личности, которым свойственно воплощение, и те, которые испытывают чувство невоплощенности. Как в том, так и в другом случае важны переживания, которыми будут обладать два типа личности, связанные и с миром, и с другими людьми.

Для Р. Лэйнга воплощенная личность состоит из тела и душа, которые важны для жизни и для смерти отдельного индивида. Тело служит непрерывности протекания жизни. Ему могут противостоять различного рода угрозы в качестве болезни, немощи и даже смерти. У воплощенной личности переживания тела имеют такую же значимость, как и у других людей, переживающих за свое собственное бытие в этом мире. Одновременно и душе

отводится то место, которое, вместе с телом, составляет единство, свойственное человеку.

Что касается невоплощенной личности, отделенной от тела, то для нее не представляет значения, как и каким образом поверженное тело может сказаться на собственном существовании. Скорее, напротив, если случится такое, что во время прогулки какой-то бандит попытается ударить по голове человека, у которого нет ни кошелька, ни каких-либо ценностей, то это может вызвать, скорее, удивление, чем испуг. Любой удар по телу не может нанести ущерб данному человеку, так как бандит не получит того, к чему он стремился. Происходит разъединение того, что человек имеет, и тела, не имеющего ценности. В данной ситуации этот человек боится меньше другого, которому есть что терять. Другое дело, что у него имеется немало тревог, которые не возникают у обычных людей. «Воплощенный индивидуум, – пишет Р. Лэйнг, – целиком впутанный в желания, потребности и поступки своего тела, подвержен чувству вины и тревоги, сопутствующему подобным желаниям, потребностям и поступкам. Он подвержен как телесным расстройствам, так и плотским желаниям. Собственное тело не является убежищем от уничтожающего самопорицания» (Лэнг, 1995, с. 63–64).

У невоплощенной личности телесное Я не является оплотом его существования. Оно может восприниматься как больное и умирающее. Раскол в переживаниях его личного бытия не способствует тому способу пребывания в этом мире, которое разделяется воплощенным индивидуум. Словом, в онтологическом плане воплощенная и невоплощенная личности будут иметь несколько особый тип существования, влияющий на способ их переживания в мире.

Разумеется, в психопатологии были проведены исследования, целью которых было временное состояние разрыва между Я и телом. Однако эти задачи ставились, когда воплощенная личность, в силу тех или иных обстоятельств, прибегала к подобному разъединению, но впоследствии, после преодоления трудностей особого порядка, вновь возвращалась в прежнее состояние. Вместе с тем невоплощенной личности не придавалось столь серьезного внимание, как она того заслуживает. А между тем личность может переживать свое Я как более или менее отстраненное от тела, отделенное от него. Тело ощущается не как часть своего организма индивидуума, а всего лишь как объект, наряду с другими объектами в том мире, где находится личность. Будучи объектом, оно не является ни сущностью, ни ядром личности, а составляет, скорее, ложное Я, на которое индивид смотрит то с радостью или изумлением, то с ненавистью и негодованием. Поэтому невоплощенная личность не столько подвержена переживаниям по поводу того, что делает тело, а, скорее, несет функцию наблюдения, контроля и критики, связанную с телом. И поэтому важно знать, как и в каких рамках невоплощенная личность имеет дело с телом, которое не относится к его сущности, а носит мнимый характер.

Для примера можно взять мужчину, играющего в эксцентричность. С одной стороны, начиная с детства, человек обладал собственным Я, а с другой стороны, он выполнял роль, которую ему навязывала его мать. Его целью и идеалом было совершенствование того, как можно полнее разъединить собственное Я, и того, что видели в нем другие. Играя какую-то роль, навя-

занную другими людьми, он понял, что может преодолеть ту робость и застенчивость, которая у него проявлялась, когда он был самим собой. Так он использовал форму защиты, в результате чего попытка ослабить тревогу, по сути дела, усугубляла причины, ее вызывавшие. В результате этого вся его деятельность организовывалась таким образом, что он постоянно испытывал потребность в разъединении внутреннего Я и внешней личности.

Долгое время человек существовал, и это не вызывало нареканий у других людей, видевших в его поведении нормальное бытие. Как актер, он выполнял порученную ему роль, но всегда отстранялся от данной роли путем сознательного выражения тех средств, к которым он прибегал. Начиная с детства он разыгрывал роли, как правило, женские. Но позднее он обнаружил, что роль женщины он уже не может играть. Теперь его поведение стало угрожать собственному Я, но он уже не видел, что играет роль, которую он ненавидел. И именно эксцентричность роли была своего рода убежищем от полного поглощения женщиной, находящимся внутри него.

Женская чуждая личность начинает вторгаться в природу мужчины, в его собственное Я. Основной раскол происходит между тем, что он называет собственным Я, и тем, что навязывается ролью, которая предстает перед другими людьми как личность. Те переживания, которые испытывает он, покоятся между истинным Я и его ложным Я, в которых он предстает как бы личностью в глазах других. Ложное Я или маска предопределяет его поступки. Причем можно говорит не о единственно ложном Я, а о целом количестве фрагментов, из которых составляют систему ложных Я.

В данном случае следует иметь в виду, что Я мужчины не воплощено. Его поступки выражают то, что относится к ложному Я, к той личности, которая представлена для всех, кто его окружает. Причем эти поступки становятся частично автономными. С одной стороны, он знает самого себя, знает собственное Я и поэтому наблюдает за проявлением ложного Я весьма критически. С другой стороны, основной чертой ложного Я, его персоны оказывается то, что она несовершенна и он может почувствовать себя в опасности со стороны какой-то части Я. Такие изменения, которые во взаимоотношениях частей личности обычно связываются с межличностными отношениями, являются прерогативой трудностей и проблем. Во всяком случае, межличностные отношения становятся псевдомежличностыми связями, в результате чего истинное Я воспринимает систему мнимых Я, обусловленных формой общения с другим людьми, которые деперсонализируются.

Истинное Я мужчины остается изолированным. Оно не способно обогащаться внешним миром, который составляет псевдомежличностые отношения. Как правило, это ведет к обнищанию внутреннего мира, к чувствам бессилия и пустоты. Поскольку мужчина презирает внешнюю жизнь, по сравнению со своей собственной внутренней жизнью, то, остающаяся изолированной, она превращается в нечто мертвое. Отсюда понятна природа его тревог от ужаса потерять внутреннюю автономию и свободу. Этот ужас объясняется тем, что человек превращается из своей субъективности в вещь, находящуюся среди других вещей. В любом случае он теряет свой собственный мир. «Либо он превращает другую личность в вещь и деперсонализирует и объективи-

рует свои собственные чувства по отношению к этой вещи, либо проявляет безразличие. Деперсонализация личности и (или) позиция безразличия тесно связаны, но не абсолютно тождественны. Деперсонализированной личностью можно пользоваться, манипулировать и играть» (Лэнг, 1995, с. 73).

Разумеется, то, что другой индивидуум рассматривает тебя как вещь, а не как равноценную личность, не является приятным и одобряемым. Если человек достаточно уверен в себе, он может не обратить на это внимания. Поэтому быть вещью в представлении другого человека не может служить для нормальной личности какой-то опасностью, катастрофой. Другое дело для личности, которая является невоплощенной и которая пытается спастись от разрыва истинного Я и ложного Я, играя свои роли для окружающих людей и в то же время боясь исчезнуть в ничто. Ей свойственны взаимоотношения не с реальными людьми, а с деперсонализированными личностями, поскольку она пытается сохранить ненадежное бытие в том мире, с которыми она связана собственными фантазиями. И чем сильнее невоплощенная личность защищает свое истинное Я, тем сильнее она ощущает свое разрушение. Причем разрушение осуществляется не путем внешних атак со стороны других людей, а из-за той опустошенности, связанной с внутренними терзаниями и защитами, которые использует невоплощенная личность.

Р. Лэйнг исходит из того, что невоплощенная личность не позволяет установить непосредственные взаимоотношения с реальными людьми, как это делают здоровые личности, являющиеся свидетелем борьбы за сохранение собственной жизни, индивидуальности, спонтанности. Вместо любви, которая устраняется, ее место занимает пустота и ужас. В результате обособленности невоплощенная личность устраняется из полноценного переживания как реальности, так и собственной жизни. Такое взаимодействие с внешним миром является не обогащением его внутреннего мира, а неким умертвляющим процессом. Бытие индивида становится расщепленным не только на истинное Я и систему ложного Я, но и его внутреннее Я расщепляется таким образом, в результате чего появляются садо-мазохистские тенденции.

При взаимодействии с другими людьми невоплощенная личность прибегает к тому, что опыт в существующем мире порождает страх. Она боится утратить внутреннюю свободу, и любое столкновение с возможной опасностью будет раскалывающим и проникающим во вне. Чтобы проявить свою волю, она не только испытывает страх, но и боится потерять в любом переживании, которое опустошает ее. Данная система защиты, которою она вырабатывает, должна скомпенсировать изначальный недостаток, обусловленный онтологической неуверенностью. Другое дело, что попытки удержать истинное Я от угроз и установить порядок во внутреннем мире индивидуума приводят к тем последствиям, которые могут быть далеки от задуманных целей. Все фантазии и размышления, свойственные невоплощенной личности с ее изолированностью, не отражают плодотворной связи с внешним миром. Настолько фантастическая свобода позволяется полностью реализоваться, настолько беспомощным становится истинное Я в своей действительности. Ибо иллюзия свободы обретает уверенность только внутри собственных фантазий. И следовательно, реальность внешнего мира не должна соприка-

саться с той фантазийной деятельностью, поскольку между ними существуют разительные отличия.

В понимания Р. Лэнга, невоплощенная личность, которая действует только в фантазии и принимает внешний мир и окружающих людей в качестве маски, сама становится нереальной. Если мир и другие личности воспринимаются как нечто данное, чему можно следовать исходя из их предпочтения, то в этом случае приходится использовать ложное Я, что не является источником воображения. И коль скоро воображение лежит в основе онтологической неуверенности, сопровождаемой переживаниями истинного Я, то, не находя укоренения в реальности внешнего мира, его фанатизм становится обедненным. Разрушение в фантазии порождает чувство вины, сопровождаемое крахом уничтожения того, что считалось живым во внутреннем мире и что превратилось в мертвое Я.

Личность должна быть непостижимой, самобытной, самоопределенной. Однако если она действует в реальном мире, то ее деятельность конечна и ограничена узкими рамками самой деятельности. В то время как индивидуум есть само бытие, т. е. то, что он есть. В этом смысле он не может быть связан с действием, которое предполагает ложное Я, поскольку он не должен быть как другие люди, т. е. не должен обнаружить своего подлинного Я. Ведь действие всегда является не чем иным, как действиям ложного Я. Поэтому воображаемое, беспредметное Я обладает мощью и неким творчеством. Но его творчество и, следовательно, свобода проявляются в той тупиковой ситуации, которая дает возможность создавать фантомы. Поэтому внутреннее Я ощущает мучительную двойственность, граничащую с бессилием, бесперспективностью, опустошенностью.

Правда, для многих воплощенных личностей, включая художников и писателей, приобщение к миру и к другим людям открывает возможности для творческого простора. Речь идет о воплощении их образов и фантазий в ту реальность, которая может свершиться с течением времени. Однако для невоплощенной личности, стоящей на позиции нетождества истинного Я с ложным Я, его фантазии оказываются бессильными и по отношению к реальному миру, и к системе защит, используемых во внутреннем мире. Во всяком случае, для подобной личности свойственна ощущение внутренней нехватки того богатства, которая характерна для нормальной личности. Ее переживания больше испытывают потери своей индивидуальности при слиянии с внешним миром. Возникает чувство вины, которое проистекает из ложного Я, что можно было бы назвать ложной виной, и из подлинного Я как источника истинной вины.

Говоря о ложности Я, Р. Лэйнг подчеркивает, что оно является одним из способов не быть самим собой. Как система, ложное Я служит дополнением того внутреннего, подлинного Я, которое занимается утверждением своей уникальности и индивидуальности, благодаря свойственному способу существования в этом мире. Именно для того, чтобы стать субъектом без какого-либо объективного намерения, ложное Я функционирует и действует в границах человеческого бытия в мире.

Конечно, без маски индивид не может существовать в обществе, поскольку ему приходится так или иначе не раскрывать себя. Однако для невопло-

щенной личности характерны важные отличие от той маски, которую носит нормальный человек. Можно говорить о трех формах ложного Я, свойственных невоплощенной личности.

Во-первых, если у нормального человека большая часть его действий носит машинальный характер, они не мешают появлению его спонтанного выражения и не предполагают принудительной автономии, то у невоплощенной личности такие действия носят притворный характер, обособлены от того, что он чувствует, и его ложное Я не служит средством, которое доставляет ему удовольствие.

Во-вторых, в отличие от нормального человека, невоплощенная личность вынуждена угождать воле других людей, ощущать как нечто чуждое, бесцельное, пронизывающее ее мысли и действия, которые являются не просто продуктами вторичной защиты, а прямым следствием динамической структуры ее бытия в мире.

В-третьих, несмотря на притворство, невоплощенная личность не видит его в своих действиях, но, если ее пугает такое подозрение перед лицом сильного чувства вины, его действия тормозятся и она выполняет их неохотно.

Бывает так, что действия ложного Я необязательно отражают имитацию другого лица, хотя они становятся карикатурой на него. Важно то, что изначальное угождение отдельной личности становится или ожиданием, или ощущается как намерения другой личности. В любом случае подобное поведение ответственно за его «хорошесть», за то, что он никогда не создает неприятностей для другого лица. Однако его «хорошесть» возникает не из позитивного желания самого индивида, а из негативного приспособления к тем стандартам, которые приняты в обществе. Такое поведение свидетельствует не об истинных возможностях человека, а о той скрытости, которая не отвечает истинным потребностям его внутреннего Я.

Но бывает и так, когда ложное Я не следует «хорошести». Напротив, оно может быть плохим, когда другие люди хотят, чтобы человек был грешником, был тем, что требует его природа, как она видится последним. В таком случае, приспосабливаясь к тому, чтобы его принимали не как субъективность, а как вещь, его ложное Я становится этой вещью, становится тем фальшивым грешником, каким его ожидают увидеть другие люди. Раскол в существования такого человека наблюдается между внешней приспособляемостью и внутренним отходом от той угодливости, которую воплощает ложное Я. Достижение цели является тем, что она становится фальшивым грешником, и это сохраняет ее от уничтожения собственной личности. Но, нападая на фальшивую, угодническую позицию, она может рассердиться за то, что не соответствует ее подлинному бытию. Одним из аспектов угодливости ложного Я является страх, которой порождает ненависть к тому, что угрожает собственному существованию. Так, несчастное Я обвиняет в гонениях того человека, благодаря которому возникло ложное Я.

Оценивая эти факты, Р. Лэйнг высказывает мысль, согласно которой олицетворение другой личности ложным Я может быть или обдуманным намерением, или вынужденным приспособлением. Так, личность может не осознавать, до какой степени она является олицетворением других людей. Во всяком

случае, олицетворение может носить как постоянную, так и временную форму, когда личность берет больше от образа фантазии, чем от действительного человека и, соответственно, служит угождением данному образу фантазийной деятельности. Но поскольку олицетворение является формой отождествления, то часть личности предполагает свою тождественность другому человеку, который принимается лишь в фантазии, созданной ей самой. Таким образом, олицетворение может быть одним из компонентов отождествления с другими людьми, где реальность и фантазии переплетаются друг с другом. Поэтому нет ничего удивительного в том, что наиболее ненавистные стороны личности, являющиеся объектом отождествления, не только выдвигаются вперед, но и служат презрению и ненависти истинного Я. Так, внутреннее собственное Я ненавидит черты ложного Я, поскольку оно боится поглощения расширенным отождествлением.

Ненависть к другой личности вбирает в себя те ее черты, которые выстроились в собственном бытии человека. Но в то же самое время реальное или воображаемое принятие ложного Я другого человека является способом существования не быть самим собой. Личность может заплатить цену, предполагающую его безопасность, чем рисковать переживанием страха и ужаса от того, что будет нарушено его внутреннее собственное благополучие. Но поскольку ложное Я стремится стать более подверженным влиянию других людей и фактически стать мертвым для самого человека, то нет ничего удивительного в том, что невоплощенная личность ощущает себя приниженной, превращающейся в нечто такое, что претит ее собственному бытию в мире. Она становится жертвой, бесконечным временным отождествлением с другими лицами. Она приобретает манеры, которые она не любит и не хочет иметь в себе. Она обретает жесты и интонации голоса, которые не принадлежат ей. И это происходит настойчиво и принудительно на основе ложного Я, которое у воплощенной личности принимает лишь временный характер. Поэтому у невоплощенной личности такие инородные для нее привнесения вызывают страх и ужас, который им ненавистен, подвергается осмеянию или нападению. Принудительное отчуждение от внутреннего Я становится вечным спутником для такого типа личности.

В онтологически неуверенной личности самосознание играет двойную роль. Ту двойную роль, как подчеркивает Р. Лэйнг, которая так или иначе воздействует на переживание индивида. Речь идет о том, что самосознание подразумевает, во-первых, осознание личностью себя самого, и, во-вторых, осознание себя как объекта наблюдения кого-то другого. Эти самостоятельные аспекты самосознания могут тесно связываться между собой. И если у здоровой личности они существуют, переходя один в другой, то в невоплощенной личности они носят принудительную природу, когда его тело ощущается как его объект в мире других объектов.

Реальное или воображаемое знание, что другие люди осознают невоплощенную личность, служит тем средством, что она верит своему существованию в том мире, в котором существуют они. Ее поиск подобной убежденности проходит через ощущения себя экзистенционально значимой, если только другие люди признают ее существование. Одним из дополнительных факто-

ров является прерывность времени, когда другие осознают пространственные границы существования данной личности. Поэтому быть увиденным со стороны другого лица превосходит все, что она думает о самой себе, особенно в том случае, когда человек борется со страхом сохранить свою целостность и индивидуальность.

И хотя самосознание, будучи рефлексией о самом себе, является сущностью человека, тем не менее, осознание себя как объекта наблюдения со стороны другого в опасном и чуждом мире чревато подозрениями. Быть потенциально видимым объектом со стороны других лиц означает не что иное, как подвергаться опасности. В этом случае личность, которая сам факт своего существования подтверждает из опыта других, становится настороженной и стремится сделаться невидимым для окружения внутреннюю структуру бытия. Поэтому нет ничего удивительного в том, что в состоянии деперсонализации подобная личность и признает другого, и обладает долей недоверия к осознанию себя другими людьми. Используя некую форму маскировки, она стремится обезопасить себя и не рисковать, чтобы стать объектом осознания какой-то личности.

Невоплощенная личность как боится реальной жизни, так и стремится к ней. В этом парадоксе заключено то, что она ищет признания со стороны других, стремится через других признать свое экзистенциальное бытие и в то же время выбирает форму маскировки, чтобы никто не понял ее истинной сути и не использовал против нее опасности. Она хочет признать реальную жизнь, но боится потерять свою индивидуальность. Она стремится быть живым оплотом собственного бытия, т. е. не стать мертвой, впасть в небытие.

Как бы там ни было, но невоплощенная личность боится осознавать тебя, поскольку она не хочет быть мертвой. Осознание себя все еще оказывается той гарантией, которая служит завершением ее бытия в мире. Осознание объекта как того, кто наблюдает со стороны других лиц, может стать и символом потенциальной опасности, и стремлением убежать от нее путем маскировки. В отличие от субъекта, который говорит о своем собственном существование, наличие объекта предполагает другое мнение, важность которого как значима для личности, так и может потерять свое значение для нее. Казаться в мире людей, где все условно, и быть личностью в собственном смысле слова, где безусловность выступает как предтеча существования, являются противоположными сторонами бытия человека. В онтологически защищенной личности они сопутствуют друг другу, в то время как в онтологически не защищенной личности одна из сторон противоречит другой. Во всяком случае, для онтологически незащищенной личности есть потребность искать для себя общество, где она ощущает заряд присутствия, но никогда не позволяет быть самой собой в понимании других людей.

Чтобы быть в безопасности, личность пребывает в одиночестве с другими, которые могут принести ей беды и тревоги. Индивидуум дружит с теми, которые ему в душе не нравятся. Но он весьма холоден с людьми, которые его интересуют. И хотя он привлекает к себе внимание окружающих, он в то же время отвлекает внимание и от своего Я, и от способа бытия в мире. «Чем больше, – замечает Р. Лэйнг, – он хранит свое истинное „я“ спрятанным,

сокрытым, невидимым и чем больше он представляет другим ложный фасад, тем более вынужденным становится такое ложное представление себя самого. Он кажется крайним нарциссистом и эксгибиционистом. Фактически же он ненавидит самого себя и боится открыться другим» (Лэнг, 1995, с. 120).

Невоплощенная личность может осознавать, что она является вруном, обманщиком, притворщиком. В этом случае вопрос заключается в том, как долго она может обманывать людей, как долго она сможет дурачить их, прежде чем ее разоблачат. Ей приходилось не только таить свои истинные чувства, но пристально изучать других людей, чтобы узнать, что они думают и что знают о ней. В конечном счете, невоплощенною личность охватывает страх и паника, поскольку она не сможет самонадеянно верить в то, что скрывается за другими людьми. Ей кажется, что не нее смотрят иначе, чем ей хотелось бы, и это вызывает панические атаки. И, несмотря на то, что ее ложное Я вело себя расчетливо и обдуманно, раскол между внутренним Я приводил к тому, что она все большее погружалась в пучину беспокойства и одиночества. Ей казалось, что притворяться бессмысленно, необходимо отойти от системы ложных Я. Но так как она ощущала, что реально она не представляет ценности, то ее жизнь стала некой виной, которую она носила с собой. Так страх и вина оказались сопутствующими ее бытию, в результате которого она не имела покоя.

Рассматривая вину, Р. Лэйнг приходит к выводу, что у невоплощенной личности может быть два противоположных источника вины. Согласно данному выводу, один источник побуждал индивида к жизни, в то время как другой вел к смерти. Оба чувства вины вызывали в личности мучительные переживания. Стоило только проявлять самобытность и уникальность, как личности приходилось сталкиваться с обманом других лиц. Вместе с тем, когда личность придерживалась обмана и притворства, это вызывало в ней тревогу о том, что она не является подлинным выражением своего собственного существования. Таким образом, личность стала занимать переходное положение между своим собственным образом жизни и миром, в котором она жила.

Нетрудно согласиться с тем, что при подобном положении личность может казаться сравнительно нормальной. Однако внешнее подобие нормальности становится все более ненормальным, если она начинает пользоваться отчаянными средствами. Так, если человек предается фантазиям в том, мире, где ему приходится иметь дело с вещами, то, наблюдая за объектом ложного Я, он невольно впадает в связь с теми другими, которые придают значение его переживаниям. Нереальность восприятия и ошибочное принятия ложного Я становятся тем центром, который предопределяет и душу, и тело. Во всяком случае, полностью фантазированным оказывается то слияние, где подлинное Я оказывается расщепленным, односторонним, подверженным защите от жизненных обстоятельств. И хотя человек может попытаться быть самим, тем не менее, ему трудно отделить потребность от желания не быть вместе со всеми. Ощущение индивидуальности неизменно требует наличие другого, с которым ты можешь общаться, не исходя из ложного Я, а выдвигая самопризнание как основу бытия и для личности, и для других людей в окружающем тебя мире. Но та двусмысленность, которая характерна для онтологически неуверенной личности, не дает возможности сохранить здоровье

человеку, ибо ему постоянно требуется быть отщепленным от других людей, чтобы сохранить подлинное Я.

Как подчеркивает Р. Лэйнг, важна другая перспектива, касающаяся подлинного бытия в мире. Человек может сохранить ту непрочную индивидуальность, которая связывает его с миром и другими людьми. «Подобный образ бытия-для-других предполагал бы способность установить реальность посредством, в сущности, аутистической индивидуальности. Он предполагал бы, что в конечном счете возможно быть человеком без диалектических отношений с другими, По-видимому, главная цель такого маневрирования – сохранение внутренней индивидуальности от воображаемого разрушения из внешних источников путем уничтожения любого прямого доступа снаружи к этому внутреннему „я“» (Лэнг, 1995, с. 147).

Что касается изменений, которым подвергается внутреннее Я, то, в понимании Р. Лэйнга, их можно свести к следующему. Оно становится сфантазированным и теряет твердо закрепленную индивидуальность, становится нереальным, обедненным и расколотым, наполненным ненавистью и злобой, страхом и завистью. Словом, истинное Я улетучивается и превращается в собственное воображение индивидуума, оно теряет непрочную индивидуальность, а его уход от реальности приводит к собственному обеднению, иссушению и делает его мертвым.

Таким образом, делает заключение Р. Лэйнг, главным средством психотерапевта является признание полного бытия пациента, которое принимается им без оговорок. Важно подвергнуть анализу все тонкости и детали, какие имеются в переживаниях пациента. Необходимо понять и принять все то, что лежит на границах между «внутри» и «снаружи» пациента. Но самое главное, психотерапевт должен постичь то, что поистине принадлежит реальному Я пациента, затрагивающему выражение и раскрытие его подлинной сути. Так психотерапевт становится важной фигурой, способной не только принять переживания пациента, но и преобразовать его в воплощенную личность.

Литература

Власов О. Рональд Лэйнг. Между философией и психиатрией. М., 2010.

Лейбин В. М. Концептуальные предпосылки экзистенциально-феноменологической психологии Р. Лэйнга // Новое в психолого-педагогических исследованиях. 2013. № 2 (30). С. 167–189.

Лэнг Р. Расколотое «Я». СПб., 1995.

Burston D. R. D. Laing’s Contribution to Existentialism and Humanistic Psychology // The Psychoanalytic Review. 2000. V. 87. № 4. P. 542–560.

Charlesworth M. Sartre, Laing and Freud // Review of Existential Psychology and Psychiatry. 1980. V. 17. № 1. P. 23–30.

Laing R. D. Wisdom, Madness and Folly: The Making of a Psychiatrist. N. Y., 1985.

Mills J. The False Dasein: From Heidegger to Sartre and Psychoanalysis // Journal and Phenomenological Psychology. 1997. № 1. P. 42–65.

Schulman M. R. D. Laing and Existential Psychoanalysis: A Blast From the Past // Psychoanalytic Review. V. 90. № 3. P. 293–300.

2015

ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ НЕУВЕРЕННОСТЬ, ТРЕВОГА И НЕВОПЛОЩЕННОЕ Я

Согласно экзистенциальному положению, человек может обладать ощущением своего присутствия в мире тогда, когда он чувствует себя реальным, живым, существующим. Он может воспринимать других людей как личностей, переживать по поводу их действия, поведения и всего того, что ощущается им как живое и цельное бытие в мире. Обладая первичной онтологической уверенностью в существовании, человек сталкивается с биологическими, социальными, этическими и духовными проблемами с ощущением реальности того, кем он является сам и с кем ему приходится иметь дело при встрече с другими людьми.

При такой личной тождественности человек испытывает трудности, если оказывается, что кто-то другой переживает не так, как он, ведет себя не таким образом, каким это ему представляется, и смотрит на него с несколько другой позиции, чем это свойственно онтологически уверенной личности. Ему трудно перенестись в мир другого индивида, чье переживание отличается и от него, и от той уверенности, которую он источает, несет в себе, содержит в своем сердце.

Именно обратная сторона, противоположная онтологической уверенности личности, как раз и привлекла шотландского психиатра, психоаналитика и психолога Р. Лэнга (Власова, 2012; Лейбин, 2014), который сосредоточил свое внимание на особенностях того, что можно назвать первичной онтологической неуверенностью людей в существующем мире. Именно подобные личности, чье существование характеризуется частичным или полным отсутствием убежденности в справедливости основного экзистенциального положения, становятся полем исследования Р. Лэйнга (Itten, Young, 2012; Lester, Thinschmidt, 1988). В частности, он уделяет внимание тем тревогам и опасностям, которые свойственны человеку, лишенному первичной онтологической неуверенности.

Важно иметь в виду, что между основополагающим экзистенциальным положением онтологически уверенной личности и положением онтологической неуверенности человека существуют различия, которые являются важными как в их собственной жизни, так и в отношениях с другими людьми. Для онтологически уверенной личности существование полно значимости, независимо от того, сталкивается ли она с человеческими радостями и стра-

даниями, добром и злом, любовью и ревностью, жизнью и смертью, поскольку она до самой смерти остается живой, цельной и завершенной. Для онтологически неуверенной личности ее существование, другие люди и мир в целом воспринимаются в плане космической отчужденности, отсутствия желаний и любви, ощущения чего-то нездорового и самообосновывающего Я, проживание жизни без ощущения жизни и красоты.

Для Р. Лэйнга за физическим рождением ребенка и биологическим приобретением его жизни следует экзистенциальное рождение человеческого существа как реального, живого, приобретающего чувство цельности своего бытия. Индивидуальность, автономия, самоценность и переживание своего бытия никогда не подвергаются сомнению как некие исходные данные. От момента рождения и до самой смерти индивид характеризуется внутренней согласованностью, совпадением Я и тела, подлинностью и ценностью. Ему присуща та сердцевина, на которой основывается экзистенциальная онтологическая уверенность личности.

Другое дело, что индивид может чувствовать себя нереальным, не живым, а мертвым в условиях обычной жизни. Его индивидуальность и автономия оказываются под вопросом. Он не чувствует личную согласованность, связность, уникальность, а его ощущение собственного Я оказывается отлученным от своего тела. Не надеясь на самого себя и воспринимая окружающий мир противоречивым и чуждым, подобный человек будет с опаской относиться к другим людям, которые не доставляют ему удовольствия. Фактически, «онтологически неуверенная личность занята скорее сохранением самого себя, нежели доставлением себе удовольствия: обычные условия жизни угрожают ее нижнему порогу безопасности» (Лэнг, 1995, с. 37).

Если жизнь воспринимается индивидом в качестве угрозы своей безопасности, если другие люди рассматриваются в качестве подрыва его собственной экзистенции, то ему приходится измышлять особые формы и способы для того, чтобы сохранять свое бытие, не утратить свое Я. В отличие от онтологически уверенность личности, встречающей окружающий мир и других людей с надежной общения ради жизни, данный индивид уходит в свой собственный мир, живет там и опасается того, чтобы внешняя реальность не оказалась смертельной. Но нельзя сказать, что онтологически неуверенная личность полностью уходит в свой мир и теряет контакт с внешней реальностью. Те внешние события, которые так или иначе касаются и его, и других людей, порой задевают такую личность, причем в большей степени, чем самодостаточного и целостного человека. Другое дело, что сущность переживаний онтологически неуверенной личности становится таким миром, который коренным образом отличается от мира переживаний других людей, и, следовательно, тот, кто хочет это понять, должен разбираться в психике данного человека.

Для Р. Лэйнга важно было рассмотреть те формы тревоги, которые испытывает онтологически неуверенная личность. Психоаналитический и психотерапевтический опыт работы с группами и пациентами продемонстрировал ему, что имеются такие люди, для которых характерно три формы тревоги, выраженные в беспокойстве поглощения, разрывания, окаменения.

Поглощение связано с тем, что человек страшится отношений с другими людьми. Любые взаимоотношения с себе подобными воспринимаются в качестве угрозы утраты своей автономии и индивидуальности. Человек испытывает страх с кем угодно и с чем угодно, поскольку он страшится потерять автономию и индивидуальность при любых взаимоотношениях. Более того, неуверенность в стабильности его автономии обусловлена даже тогда, когда он оказывается с самим собой. Онтологически неуверенная личность переживает по поводу того, что она может оказаться не затронутой только в случае постоянной, напряженной и отчаянной активности против вмешательства других людей в ее собственный мир и против себя, имея ощущение своей двусмысленности, неопределенности.

В результате поглощения человек испытывает риск быть понятым, любимым и увиденным. Ненависть как таковая может присутствовать у онтологически неуверенной личности. Но эта ненависть волнует ее в меньшей степени, чем уничтожение благодаря поглощению любовью.

Для сохранения индивидуальности под давлением страха поглощения онтологически неуверенная личность использует основной маневр, связанный с изолированием. Вместо связанности и автономии у нее сохраняется стратегии, основанная на полной потере бытия, благодаря поглощению или захвату другой личностью и изоляцией, сопряженной с полным одиночеством. Слияние бытия может происходить тогда, когда те или иные личности уверенны в себе. Но если человек неуверен в себе, ненавидит самого себя, то он может испытывать страх потеряться в другом. В таком случае поглощение другим является бегством человека от самого себя. Причем то, чего человек страшится и усиленно избегает – поглощения другим – становится наиболее желательной стратегией для него.

В психоаналитической терапии так называемая «негативная терапевтическая реакция» в основном основана на данном беспокойстве. Эта реакция объясняется тем, что быть адекватно понятым для пациента означает быть поглощенным со стороны аналитика. Пациент страшится того, что аналитик не только поймет состояние больного, но и захочет его проглотить, съесть, воспользоваться возможностью того понимания, которое приобретено в рамках анализа. И поэтому в стратегии изоляции пациента существует некая безопасность. Отсюда на позитивные тенденции анализа у пациента возникает стремление к изоляции, и, как следствие того, «негативная терапевтическая реакция», когда аналитик сталкивается с отходом назад в терапевтическом процессе.

Создается впечатления, что у онтологически неуверенной личности любовь, проявляемая со стороны других людей, вызывает страх даже больше, чем ненависть. Причем всякая любовь ощущается такой личностью как вариант ненависти. При терапевтическом лечении такого человека аналитик должен знать, что проявление любви или заботы по отношению к пациенту может оказывать худшие результаты в терапии. В том случае, когда терапевт не стремится к поглощению пациента или проявляет безразличие к его личности, это может привести к более положительным результатам терапии, чем проявление заботы о нем.

Со страхом поглощения связаны многие образы, появившиеся в голове онтологически неуверенной личности. Это может быть страх быть сожженным, утопленным, затянутым илом или зыбучим песком. Образ огня может ассоциироваться с собственной неуверенностью человека, с подрывом внутренней жизнеспособности индивидуума, с разрушительной силой, способной уничтожить его. Так, некоторые психически больные в обостренном состоянии говорят о том, что находятся в огне, кожа их сгорает, тело обжигается. Об аналогичном состоянии говорят и те, которые описывают себя как высохшего телом, холодного покойника, но при этом высказывают страх, если речь идет о тепле и влаге, в результате чего они могут оказаться поглощенными огнем или водой и, соответственно, погибнуть.

Другой формой тревоги онтологически неуверенной личности, по Р. Лэйнгу, оказывается *разрывание* – такое столкновение с реальностью, которая вторгается в жизнь человека и уничтожает его индивидуальность. Разрывание сродни ужасу. Личность ощущает разрывание как пустоту, как то, что она является совершенно пустой. И хотя в ряде случаев личность стремится к тому, чтобы заполнить эту пустоту, тем не менее, она боится, что данная пустота может оказаться жуткой, похожей на вакуум.

В любом случае встреча с реальностью воспринимается индивидом как катастрофа. Контакт с нею переживается как такая угроза, которая может быть взрывоопасной для данного индивида. Связь с реальностью сродни поглощению. Она представляет угрозу для той индивидуальности, которой человек способен обладать.

Как таковая реальность грозит разрыванием того, что человек представляет собой. Она воспринимается им в качестве преследователя, который угрожает ему. И он страшится реальности, боится контакта с ней, чтобы не оказаться пустым, вакуумом и ничем.

Третьей формой тревоги является *окаменение*, которое может иметь несколько смыслов. По мнению Р. Лэйнга, окаменение может проявляться в форме ужаса (человек каменеет, превращается в камень), боязни (превращение в мертвый предмет, робота, автомат), магического акта (с помощью которого другие люди овеществляются, деперсонализируются). Все эти формы сродни окаменению и ощущению страха, что и сам человек и другие люди как бы становятся неживыми, умерщвляются, становятся вещью.

Превращение в камень вселяет в человека ужас. Боязнь того, что человек может превратиться из живой личности в мертвую вещь, не обладающую автономией действия и субъективностью, вызывает страх и трепет. К его ужасу прибавляется то, что, благодаря магическим актам, человек может отрицать автономию другой личности, игнорировать ее чувства, рассматривать ее как вещь, т. е. деперсонализировать ее.

Онтологически неуверенная личность использует такие методы общения с другими людьми, которые свидетельствуют о деперсонализации всех, с кем она имеет дело. В том случае, когда окружающие люди становятся слишком обременительными, надоедливыми, докучающими и вызывают беспокойство, личность стремится игнорировать их, не позволяет рассматривать их как наделенных чувствами и свободой воли. Деперсонализируя других лю-

дей, онтологически неуверенная личность постоянно боится того, что и она будет деперсонализирована ими. Соответственно, превращение этой личности в вещь оказывается для нее не чем иным, как окаменением, в результате чего она утрачивает свою субъективность.

Страх деперсонализации ведет к тому, что человек требует подтверждения от других людей своей собственной жизненности, субъективности, существования в качестве личности. Другое дело, что при взаимодействии с другими людьми частичная деперсонализация возможна, поскольку она считается порой приемлемой, возможной, необходимой и желательной для того, чтобы создавать видимость присутствия в совместном бытии и исполнении некой роли, которая ему навязаны обществом. «Большинство взаимоотношений, – констатирует Р. Лэйнг, – основывается на тенденции к частичной деперсонализации, поскольку человек относится к другому не с точки зрения знания о том, кем тот может являться сам по себе, но, фактически, как к человекообразному роботу, играющему некую роль в большой машине, в которой он сам тоже может играть какую-то иную роль» (Лэнг, 1995, с. 42). Эту ситуацию принято считать нормальной, поскольку реальность связана с иллюзией, играющей немалую роль в жизни людей.

Что касается онтологически неуверенной личности, то связь между реальностью и иллюзией оказывается для нее большим риском. Тем риском, который связан с переживанием человека, граничащим с тревогой за свое бытие. У онтологически неуверенной личности развивается опасение стать вещью в глазах других людей, в результате чего она испытывает страх утраты собственной жизни и уникальности бытия. Возникает тревога по поводу своей жизнеспособности, что дает ощущение того, что может произойти самоубийство, лишение жизни, превращение в вещь. Другие люди становятся угрозой для самостоятельного существования индивида не в силу того, что они могут что-то сделать плохое для него, а в силу того, что они существуют. Их существование вселяет в индивида страх быть раздавленным той отвратительной реальностью, с которой ему приходится иметь дело.

В своем поведении онтологически неуверенная личность пытается предотвратить опасность, чтобы не стать какой-то вещью в глазах других людей. Но это оборачивается тем, что индивид превращает, в свою очередь, других людей в вещь и, соответственно, таким магическим образом как бы разоружает воображаемого противника, чтобы отвести от себя опасность. Относясь к другим людям как к вещам, индивид как будто разрушает их в своих собственных глазах, лишает их сил противостоять ему. Но, истощая свою жизнеспособность, индивид тем самым уменьшает риск того, что что-то ворвется в его душу, превратит в пустоту, вакуум. Наблюдая за другими людьми как вещами, имеющими роботоподобную природу, он мог казаться некой личностью, хотя в действительности он был не в состоянии поддерживать те взаимоотношения, которые характеризуются личностной связью друг с другом.

Основное экзистенциальное ядро онтологически неуверенной личности само по себе подвергается опасности. Это находит, по свидетельству Р. Лэйнга, отражение в тех сновидениях, которые могут быть у личности и нередко вызывают ужас о того, что ей снится ночью. В сновидении бывает окамене-

ние членов семьи, когда родные спящего превращаются в камень, и это свидетельствует о том, что и спящий предвкушает собственно окаменение. Модели поведения, которые личность наблюдала у членов своей семью во сне, оказались собственной моделью поведение наяву. Или сновидящий видит какой-то круг, который становится все больше, пока полностью не поглощает его, в результате чего он просыпается в ужасе. На деле оказывается, что в своих снах личность встречается с теми опасностями, которые калечат его в обыденной жизни, кода он испытывает страх быть поглощенным другими людьми.

Если человек боится, что его субъективность будет поглощена или разорвана другими людьми, то он стремится поглотить или убить субъективность других индивидов. Получается порочный круг, поскольку чем больше он стремится сохранить свою индивидуальность путем отрицания индивидуальности других людей, тем больше он испытывает потребность в делании этого и тем самым, отрицая статус автономии других, человек уменьшает собственную безопасность. Происходит неудача при поддержании собственного существования и во взаимодействии с другими людьми, и в отношении к самому себе.

В том случае, когда личность не ощущает себя автономной, это порождает переживание того, что она не отделена от других людей, но и не связана с ними. Она находится в зависимости от этих людей, обуславливающих ее собственное бытие. Предельное отстраненность и изолированность в возможных человеческих связях, скорее, рассматриваются как единственная альтернатива привязанности, вызывающая отвержение других людей ради собственного выживания, но, тем не менее, ощущаемая как угроза этому выживанию. В таком случае происходит полная изоляция и полное слияние человека с другими людьми, а не отделенность и связанность с ними. Он постоянно колеблется между двумя крайностями, в результате чего возникает ощущение, что он не чувствует автономности, индивидуальности, а начинает жить, подобно механической игрушке, чье раскачивание продолжается до бесконечности.

Для Р. Лэйнга объяснение тех людей, которые страдают невротическими симптомами, не сводится только к рассмотрению их бессознательного конфликта, как это имеет место у тех психоаналитиков, которые находят бессознательные травмы психического характера. Так, например, затруднения личности, испытывающей боязнь появления на улице, т. е. агорафобии, можно объяснить не классической психоаналитической теорией истерии, рассматривающей либидозную привязанность ребенка к родителям и бессознательную вину, сопровождающуюся страхом наказания, а с точки зрения недостатка отологической автономии. В том случае, когда личность не находится в присутствии других людей, которые ее знают, ее ощущение собственной индивидуальности покидает ее. Личность паникует, испытывает страх из-за потери своего бытия. Для своего самоутверждения, для того, чтобы существовать, ей нужен другой человек, которые бы верил в ее существование. Но поскольку на улице не было никого, кто воспринимал бы ее как личность, а прохожие не обращали внимания на нее, как будто она была вещью, то данный индивид окаменел, стал никем. И если в какой-то момент, когда не бы-

ло никого, кто принимал бы ее существование индивидуальности, данная личность воображала своих близких, которые уезжали или умирали, то она не испытывала повода для горя, скорби, а, скорее, ощущала панику и страх.

Таким образом, в объяснении проблемы агорафобии у данной личности нет необходимости опираться только на психическое бессознательное. Скорее всего, бессознательные фантазии должны быть объяснены и поняты с той точки зрения, согласно которой личность воспринимает свое бытие как онтологически защищенное. Ее фантазии являются защитами от боязни быть одной, средствами преодоления тревоги по поводу собственного бытия, т. е. касались экзистенциального положения того, что находится внутри нее. Можно сказать, что сексуальная жизнь и фантазии данной личности были попытками не получения удовольствия, как это предполагается в классическом психоанализе, а стремлением нахождения онтологической уверенности. Все дело в том, что онтологически неуверенная личность выставляла себя напоказ другим людям, но при этом никогда себя не выдавала, она раскрывалась перед людьми, но в то же время скрывалась. Ее осознание автономного бытия других людей было точно таким же незначительным, как и вера в собственную автономию, индивидуальность.

Почему личность теряет свою автономию? Любопытный феномен состоит в том, что, согласно Р. Лэйнгу, там, где индивид воображает себя личностью, на деле он не является таковым. Индивиду кажется, что он обладает чьей-то чужой личностью, в то время как его собственная личность временно потеряна, исчезла, испарилась. Данный феномен является распространенным в случаях невольного или принудительного распада ощущений собственной индивидуальности. У онтологически не защищенной личности возникает боязнь того, что именно это может произойти с ней. Отсюда у нее возникает страх поглощения и разрывания, в результате чего личность глубоко видоизменяется, происходит устранение индивидуальности, что является одним из мотивов шизофренического ухода в себя.

Онтологически неуверенная личность не обладает ощущением единства, которое может сохраниться в рамках сильных конфликтов с собой. Вместо этого она начинает переживать себя как расщепленная на части, главным образом на разум и тело. Причем личность ощущает более тесное отождествление не с телом, а с разумом, благодаря чему организуется собственное бытие как попытка справиться с основополагающей неуверенностью. Те тревоги, которые испытывает данная личность, противостоят невоплощенному Я, тяжелому расколу ее бытия.

Любой индивид связан со своим телом. Ощущая свое тело как реальное, он чувствует себя живым, реальным, существующим. Для большинства людей характерно то, что их рождение начинается тогда, когда они чувствуют тело, и завершается жизнь тогда, когда их тело умирает. Можно сказать, что при подобном положении дел личность переживает себя в качестве воплощенного Я. Однако существуют и такие люди, которые живут, не будучи погруженными в свои тела. В отличие от воплощенных, которые как обычно в моменты стресса испытывают частичное отдаление от тела, эти люди обнаруживают нечто такое, что характеризуется их отстраненностью от тела.

В этом случае можно говорить о личности, которая не стала олицетворением себя, или, используя выражение Р. Лэйнга, следует говорить как о более или менее невоплощенном Я.

Нельзя сказать, что воплощенное Я и невоплощенное Я являются двумя разными образами человека. Если мы будем подходить с этой точки зрения, то воплощенное Я можно признать нормальным и здоровым, а невоплощенное Я – ненормальным и патологическим. В исследовательском и терапевтическом плане более уместным можно считать такую позицию, когда воплощенное Я считается желательным, а противоположная ей личность должна попытаться освободиться от своего тела, чтобы тем самым достичь желательного состояния невоплощенной духовности. Таким образом, речь идет о двух основных экзистенциальных установках, согласно которым жизнь и смерть, реальность и нереальность требуют изучения с позиций возможности, как они будут переживаться в связи с другими людьми и с миром в целом.

Если речь идет о воплощенной личности, то она биологически жизнеспособна и реальна. Она состоит из плоти, крови, костей и поэтому в неблагоприятных условиях жизни будет подвержена опасностям нападения, болезни, смерти, угрожающих ее телу. У нее будут переживания своего тела, на основании которого она может строить свое бытие и находиться вместе с другими людьми. И хотя ее бытие не расщеплено на разум и тело, положение личности может быть более рискованно, по сравнению с тем человеком, чья позиция характеризуется отделением от тела и неощущением того, что ему будет причинен физический вред.

Другое дело личность с невоплощенным Я. Если, например, на такую личность совершено нападение с целью грабежа, то ее переживание имеет иную направленность. Человек подумает, насколько бессмысленно нападение неожиданных воров, поскольку у него нет денег, они могли бы избить его, но ущерб, нанесенный его телу, по-настоящему не причинит никакого вреда. Данная мысль возникает у человека тогда, когда он и его тело как бы разъединены. В этом случае такой человек боится меньше той личности, у которой есть деньги, поскольку он не может потерять ничего, что по существу принадлежит ему. Правда, его могут избить, даже покалечить, но поскольку тело отделено от него, то он не испытывает того страха, который присущ воплощенной личности. Однако, с другой стороны, жизнь этого человека полна тревог, связанных с тем, что раскол в переживаниях собственного бытия на невоплощенную и воплощенную части является отправной точкой для дуализма Я и тела.

У воплощенной личности имеются свои страхи и вина, обусловленные потребностями, желаниями и поступками своего тела. Но собственное тело не является тем оплотом, который свидетельствует о возможных разрушительных самообвинениях, предъявляемых самому себе. И хотя у личности нет гарантий против чувства безнадежности и бессмысленности, тем не менее, за пределами своего тела она стремится узнать о себе, что она представляет. В этом плане у нее есть отправная точка для возможности стать не столько целостным человеком, сколько для необходимости объединения духа и тела, для обретения психического здоровья.

У невоплощенной личности имеются переживания, связанные с тем, что ее Я отделено, оторвано, отстранено от тела. Так или иначе, тело ощущается не как объект собственного бытия личности, а как вещь или объект среди других объектов в том мире, в котором она пребывает. Вместо того чтобы быть истинным ядром Я, тело воспринимается как ложное Я. На это ложное Я внутреннее, истинное Я смотрит с удивлением или ненавистью, нежностью или презрительностью в зависимости от того, что оно ощущает в данный момент. Подобное раздвоение Я и тела не дает воплощенному Я какого-либо участия в реальной жизни. Так или иначе, воплощенное Я оказывается сторонним наблюдателем того, что делает тело. Оно не вовлекается в телесные ощущения. Наблюдение, контроль и критика становятся теми функциями, которые ему присущи. Но оно не переживает и не делает того, что свойственно телу. Невоплощенное Я становится чисто ментальным и, таким образом, имеет задачи: (1) стать гиперсознанием, (2) попытаться постулировать свои собственные образы, (3) установить такие взаимоотношения с телом, как и с самим собой, которые оказываются очень сложными (Лэнг, 1995, с. 65).

Как правило, невоплощенная личность совершает поступки, являющиеся не более чем ролью, которую он играет в обществе. Той ролью, которую он принял для себя из опыта повседневной жизни, повторяя поступки другого лица, будь то мать, отец или разные люди, с которыми он имел дело в раннем детстве и последующем возрасте. Его поступки не принадлежат истинному Я. Скорее, они связаны с ложным Я, возникшим в результате игры с реальностью. Произошло как бы полное разъединение собственного Я невоплощенной личности и того ложного Я, которое сформировалось под воздействием окружающих его людей. Как бы там ни было, личность обрела уверенность, что, чтобы она ни делала, она не является самой собой, так как играет роль, навязанную ей извне. Во всяком случае, она использовала форму защиты, благодаря которой были предприняты попытки преодолеть тревогу теми же самыми средствами, что обусловили причины возникновения данной тревоги.

Часто бывает, что невоплощенный индивид основывается на бытии, разъединяющем в себе внутреннее Я и внешнюю «личность». Причем его личность является не истинным самовыражением, а тем набором олицетворений, которое он воплощает. В принципе, можно говорить о системе ложного Я, поскольку его «личность» представляет собой маску, состоящую из фрагментов частичных Я. Поступки индивида не ощущаются выражением внутреннего Я, а являются отражением ложного, отдаленного, автономного Я.

Уже в детстве может вырабатываться данная позиция. В зависимости от отношения матери к ребенку у последнего возникает ощущение, что его собственные действия порождаются не внутри него, а внутри его матери. Подлинное самопроизвольное действие не было установлено ребенком, исходя из внутренних потребностей, поскольку любое действие его является полным угождением и приспособлением к поведению матери. Его тело будет совершенствовать свои умения таким образом, как того ожидают другие люди, включая мать. Инстинктивные потребности и их удовлетворение не находили никакого выражения через каналы телесной деятельности ребенка. В дальнейшем поведение ребенка и взрослого человека будет определяться

не его собственным Я, а тем, что приобретено извне, связано с приспособлением к требованиям других людей.

Словом, невоплощенная личность не чувствует собственной автономии, оказывается во власти ложных Я, которые образуют систему, предопределяющую ее бытие. Вместе с тем личность ощущает себя в опасности со стороны ложного Я или со стороны какой-то ее части, поскольку взаимоотношения между его различными аспектами связаны с межличностыми отношениями, что оказывается довольно сложным. В частности, взаимоотношения человека с Я становятся псевдомежличностными, Я соотносится с ложным Я, подобно тому как оно относится к другим людям, которые деперсонализируются. Создается видимость взаимоотношения с личностями и вещами внутри человека без обращения за помощью к внешнему миру. Это приводит к тому, что интраиндивидуальное пространство не является подходящим заменителей мира, который реально существует.

Таким образом, собственное бытие человека кажется нереальным для невоплощенной личности, поскольку оно не обращено к творческим взаимоотношениям с другим людьми и внешним миром в целом. Другое дело, что воображаемыми выгодами оказывается безопасность его истинного Я, а следовательно, свобода от других людей и некая самодостаточность. Однако эта безопасность является не чем иным, как ложной надеждой, ведущей к отчаянию. Кроме того, будучи изолированным и неспособным обогатиться внешним опытом, человек ощущает, что его целостный мир становится обедненным. Способность сделать что-то и чувство владения чем-то натыкаются на ощущение бессилия и пустоты.

Р. Лэйнг считает, что никто не ощущает себя открытым взглядам других людей и не является более ранимым, чем невоплощенная личность, которая временно избегает своих тревог. В одном случае она превращает другого индивида в вещь и деперсонализирует его, чтобы можно было манипулировать и играть им. В другом случае она проявляет безразличие к индивиду, чтобы относиться к нему бессердечно, небрежно, абсолютно не волнуясь. Так невоплощенная личность достигает определенной степени безопасности, когда ее автономии угрожает поглощение или окаменение, в результате чего она воздвигает оборонительные сооружения против потери части своего тела и попытки несохранения своего Я. Она боится живых взаимоотношений с реальными людьми и связывает себя лишь с персонифицированными индивидами, с образами собственных фантазий. В этом смысле невоплощенная личность представляет собой попытку сохранения такого ненадежно структурированного бытия, которое уравновешивает его жесткую надстройку. Трагический парадокс заключается в том, что чем больше личность защищается таким образом, «тем сильнее она разрушается» (Лэнг, 1995, с. 75).

В фантазии Я личности может быть кем угодно, делать что угодно и владеть всем. Оно всесильно, совершенно, свободно. Но стоит только личности вторгнуться в какой-нибудь реальный проект, как она тут же испытывает муки унижения. Не потому, что реализация реального проекта может столкнуться с различными трудностями и непредвиденными ошибками. А потому, что личности придется иметь дело с разными возможностями, которые пре-

допределяются фантазиями. И поэтому чем больше имеется фантастического всесилия и свободы, тем более скованным и беспомощным становится Я человека, когда оно оперирует к действительности. Иллюзия свободы может удерживаться только внутри того круга, который создан фантазией. Вот почему фантазия и реальность оторваны друг от друга. Более того, раскол фантазии и реальности является главным пунктом для людей, страдающих психическими расстройствами. Если личность действует только в фантазии и не соприкасается с реальностью, то тем самым она становится нереальной.

Многие люди обладают выбором, в частности, поддерживают ли они ту или иную позицию, т. е. участвуют ли они в жизни, или стремятся занять место обособления от мира. Вместе с тем невоплощенная личность стремится усилить изначальное угрожающее качество реальности, в результате чего может участвовать в жизни только перед лицом сильной тревоги и страха. Для нее прямое участие в жизни ощущается как постоянный риск, так как изолированное Я может сохранить себя только в условиях нецелостности, ограниченности. Это значит, что невоплощенная личность прибегает к достижению вторичной безопасности от первичных угроз, имеющих место в результате изначальной онтологической неуверенности, обусловленной непрочностью субъективностью ощущения ею собственной жизненности и ощущения других людей, которые в ее восприятии угрожают существованию.

Если нет творческих отношений с миром, внутреннее Я личности развивает ощущение обнищания, сопряженное с бессилием и одиночеством. Это объясняется собственным решениям отгородиться от реальности, когда личность не получает никакой подпитки от действительности, обогащающей воображение. Чувства, испытываемые ее, могут компенсироваться теми установками, согласно которым порождаются отвращение, презрение или безразличие и к окружающим людям, и к самой себе. При этом возникает опустошенность, граничащая с ощущением собственной вины.

Для невоплощенной личности вина обладает неким парадоксальным свойством, выражающимся в сочетании всесилия и бессилия, свободы и рабства, бытия в фантазии и небытия в реальности. В существовании, расколотом на различные части Я, есть разнообразные источники чувства вины, и важно понять, какое Я ощущает вину, по поводу чего и ради каких ценностей и целей. В целом можно говорить о том, что один источник вины находится в ложном Я, в то время как другой источник вины содержится в истинном Я. Не любая вина является ложной виной, и, следовательно, нужно быть предельно осторожным при рассмотрении внутреннего Я как источника вины, граничащего с ее подлинностью.

Каждый человек носит маску в той мере, в какой он пребывает в обществе. И это очевидно, поскольку человек не раскрывает себя полностью перед другими. Однако ложное Я отличается в некоторой степени от маски, носимой нормальным человеком. Высказывая это соображение, Р. Лэйнг разграничивал три формы ложного Я.

Во-первых, у нормального человека значительная часть его действий оказывается машинальной. Это не мешает появлению спонтанного выражения, и он не отвергает их как чуждые элементы, свойственные его характе-

ру. Во всяком случае, нормальный человек не должен атаковать и разрушать их как ту реальность внутри себя, как будто бы она обладает личным существованием. В отличие от этого человека невоплощенная личность воспринимает большую часть своих действий как обладающую отдельным существованием, находящуюся внутри себя и требующую системы защит.

Во-вторых, истерик стремится достичь удовольствия посредством своих действий, значимость которые отрицает. Это приводит его к безразличию, обособлению от вовлеченности в то, что он делает или говорит. Зачастую истерик начинает с притворства, хотя реально актуализируется посредством действий. И если это его пугает, то его действия затормаживаются, развиваются в истерический паралич, препятствующий выполнению действий благодаря ощущению вины.

В-третьих, то, что называется психозом, связано с простым снятием завесы с ложного Я, которое служит для установления внешне нормального поведения и отражает состояние дел в тайном Я. Обычно человек обвиняется в гонениях за то, что его ложное Я угождало другим людям. Это связано с тем, что у ложного Я существует склонность предполагать множество характеристик у того или иного индивида, на которых основывается потенциальная или реальная угодливость. Данное предположение может стать ответственным за полное олицетворение другого. В результате этого ненависть к олицетворению начинает превращаться в карикатуру, так что личность может взять больше от образа фантазии, чем от действительного человека.

Обсуждая вопрос о значении личности, Р. Лэйнг придает большое значение самосознанию, которое играет двойную роль: осознание индивидом самого себя и осознания себя как объекта наблюдения кого-то другого. Эти две формы осознания Я, как объекта в собственных глазах и как объекта в глазах другого, тесно связаны друг с другом. У онтологически неуверенной личности обе формы преувеличены, обладают принудительной природой своего осознания собственных процессов и ощущения своего тела как объекта в мире других.

Самосознание в онтологически неуверенной личности выполняет двойную функцию. Во-первых, осознание себя и знание, что другие люди осознают его, становятся средствами уверения самого себя, что он существует и существуют другие. Во-вторых, в том мире, который полон опасности, быть потенциально видимым означает не что иное, как постоянно подвергаться опасности, и, следовательно, защитой против нее остается только сделаться чем-то невидимым. И хотя отношение между двумя функциями является сложным, тем не менее, чтобы оставаться невидимым, личность может использовать форму маскировки, независимо о того, магическая она или реальная. Защитным средством от опасности может служить впадение в состояние небытия, которое служит всего лишь притворством, игрой.

Индивид может нуждаться в том, чтобы быть увиденным и распознанным, что дает ему ощущение реальности и индивидуальности. Вместе с тем другие люди представляют собой угрозу как реальности, так и индивидуальнос-

ти, в результате чего индивид ощущает себя в опасности, и находясь вместе с другими людьми, и пребывая с собой. Поэтому хотя он и вынужден искать общество, но, тем не менее, не позволяет себе быть самим собой в присутствии других. Индивид играет такую роль, которая не свидетельствует о том, что он собой представляет или, во всяком случае, не всегда является таковым. Результатом становится то, что в действительности никто его не знает и не понимает. Он может безопасно вести себя тогда, когда изолирован, что порождает у него чувство нереальности и пустоты, но, будучи в обществе, он ощущает ложное Я и любая попытка его распознания приводит индивида к замешательству, панике. В целом, индивид ненавидит себя и боится открыться другим людям.

Игра, как средство защиты от опасности, появляется в детстве. Детскому возрасту присущ игровой момент, который может служить или при взаимодействии со взрослыми, с родителями, или при игре с зеркальным отображением. Основатель психоанализа З. Фрейд наблюдал за поведением ребенка, который так обращался с катушкой, держа ее за нитку, что она то исчезала из кроватки, то вновь появлялась в ней. И когда мать ребенка отсутствовала несколько часов, мальчик нашел во время одиночества средство исчезать, поскольку открыл свое изображение в стоящем зеркале и приседал на корточки, так что изображение в зеркале уходило. В этой процедуре ребенок не только играл в исчезновение своей матери, но и сам исчезал. Таким образом, игра ребенка была попыткой справиться с тревогой из-за той опасной ситуации, которая путем повторения то исчезала, то возникала вновь.

Р. Лэйнг анализирует эту ситуацию, когда ребенок становится невидимым, исчезающим, что объясняется страхом, тревогой перед исчезающей матерью. По его мнению, потеря матери в определенном возрасте вызывает беспокойство ребенка, который ощущает потерю своего Я. Он исходит из того, что мать, которую он видит, является не просто вещью, а личностью, смотрящей на ребенка. Отсюда делается им предположение, что необходимым элементом в развитии Я является переживание себя как личности под взором любящей матери. Быть видимым остается одним из бесчисленных способов бытия ребенка. Но быть исчезнувшим, посредством игры в зеркальном отображении, также является тем способом бытия, благодаря которому ребенок существует в двух измерения. Пытаясь преодолеть потерю, отсутствие матери или другого лица, в чьих глазах он двигался, жил и обладал бытием, ребенок становится личностью для самого себя, поскольку он может смотреть на себя из зеркала. Однако, обладая некой двойственностью, связанной с двойным изображениям Я, его собственное действительное Я вне зеркала было тем, которое можно было вообразить и отождествить с матерью. Данное отождествление Я с фантазией, которую ребенок видит, может коренным образом содействовать характерным чертам личности. У нее есть наблюдатель, который следит за ней и отчасти убивает и иссушает все то, что находится под его взором.

У онтологически неуверенной личности внутренний наблюдатель постоянно дает знать о себе. Под его воздействием возникает чувство вины, граничащее со стремлением к смерти, к небытию. В обществе такая личность

чувствует, что в душе является лицемером и обманщиком, но боится быть разоблаченным. Ей приходится скрывать и таится от других людей. Она чувствует опасность не только от других людей, но и от самой себя, поскольку ощущает бессмысленность своего существования. Фактически, такая личность пребывает не в этом мире, не в своем теле. Происходит не только разобщение, но и отцепление. Увеличивается экзистенциальная дистанция между личностью Я и внешним миром. Происходит разрыв любых отношений между истинным Я и отвергнутым ложным Я. Существует несоответствие в реальности собственного переживания как существующей личности и в озабоченности ее телом, быть увиденным и услышанным другими людьми. Личность отделяет себя от тела психическим барьером, что создает предпосылки для тревоги и вины. В конечном счете, попытки найти тот или иной способ жизни в мире становятся для личности не чем иным, как экзистенциальным проектом самоуничтожения.

Р. Лэйнг исходит из того, что онтологически неуверенной личности невозможно долго сохранять душевное здоровье, поскольку она пытается отыскать возможные пути, разобщающие ее со всеми остальными людьми и отщепляющие ее от большой части своего бытия. И хотя личность может казаться сравнительно нормальной, тем не менее имеет место внешнее подобие нормальности в условиях все большего поиска отчаянных, ненормальных средств поддержания существования. Она не способна сохранить непрочность индивидуальности или жизненности вне диалектического взаимодействия с другими людьми. Ее главная цель поиска возможных путей, средств заключается в том, чтобы сохранить внутреннюю индивидуальность от воображаемого разрушения из вешних источников, благодаря уничтожению прямого доступа к внутреннему Я.

Те изменения, которым подвергается внутреннее невоплощенное Я, в принципе известны. Оно становится: (1) сфантазированным или улетучившимся, т. е. теряет какую-либо твердо закрепленную индивидуальность; (2) нереальным; (3) обедненным, расколотым, пустым и мертвым; (4) постоянно наполненным страхом, завистью и ненавистью. В результате этого невоплощенное Я становится запечатанным внутри своей собственной системы, в то время как приспособление к изменяющимся переживаниям производятся ложным Я. Это ведет к тому, что невоплощенное Я не соотносится с изменениями в реальном мире. Объекты его фантастических взаимоотношений остаются теми же самими, правда, подвергаются идеализации или приобретают черты преследователей, угрожающих ему. Фантомные образы, возникающие у невоплощенного Я, не проверяются испытанием с позиций реальности. Система ложного Я становится более обширной, автономной, тревожной, нереальной, машинальной. Личность оказывается в положении, где ложное восприятие чувствуется, поскольку она смотрит на мир глазами других людей, которые ее надувают, так как смотрят на окружающие вещи ее глазами.

Онтологически неуверенная личность может казаться здоровой внутри, но, в сущности, становится больной изнутри. Только тогда, когда удается отследить историю ее ложного Я, а не то, что она представляет в процессе медицинского обследования, можно понять ее болезненное состояние. Внешне

нормальное поведение, поддерживаемое системой ложного Я и выраженное в вербальных выражениях, моторных движениях и манере одежды, свидетельствует об одном, в то время как его внутреннее Я вовлечено не в мир, каков он есть, а в мир, каким его видит, свидетельствует о другом. Отрицание бытия как средства сохранения бытия как раз и свидетельствует о нездоровье невоплощенного Я, обремененного давлением тревоги и ощущением вины.

Что должен и что может делать терапевт, когда имеет дело с онтологически неуверенной личностью?

Р. Лэйнг полагал, что терапевт должен понять, к чему стремится эта личность в своих защитах от внешнего бытия, какие тревоги ощущает, в чем состоит ее чувство вины. Он должен ощущать уверенность в том, что он имеет право вторгаться в болезнь, если даже внешне личность чувствует себя здоровой.

Терапевт обязан быть внимательным к переживаниям пациента. Особенно в том случае, если пациент ненавидит терапевта, хочет быть мертвым и спрятанным, чтобы в терапевтической сессии никто не касался его, не вникал в его внутреннее Я. Терапевт исходит из того, что ненависть пациента основана на предпосылке, согласно которой, ненавидя другого человека, трудно ожидать, что данный человек причинит тебе боль, по сравнению с тем, кто тебя любит и может влезть к тебе в душу. Ненавидеть и быть ненавидимым угрожает потерей индивидуальности меньше, чем любить и быть любимым. Другое дело, что терапевт не должен заставлять пациента чувствовать свою вину за свою ненависть. Он обязан систематически вскрывать его систему ложного Я, поскольку эта система – «рассадник параноидальных страхов» и по ощущениям становится «занятой врагом территорией, контролируемой и управляемой чуждыми, враждебными и разрушительными силами» (Лэнг, 1995, с. 180).

В терапии невоплощенного Я важно подвергнуть проверке все тонкости и детали, лежащие на границе между внутри и снаружи личности. Важно раскрыть то, что не только стоит за системой ложного Я личности, но и то, что поистине принадлежит реальному Я пациента. Терапевт стремится выявить эти процессы, понять их и таким образом подвести пациента к тому, чтобы в процессе анализа и взаимодействия с ним стало возможным становление его воплощенного Я.

С точки зрения Р. Лэйнга, психотерапия является постоянной попыткой двух людей восстановить полноту человеческого бытия посредством взаимодействия между ними. Пациент не является объектом, который нужно изменить, а личностью, которую нужно принять. Аналитик исходит из того, что без внутреннего мира внешняя реальность теряет свой смысл, точно так же как без внешней реальности внутренний мир теряет свою сущность. Поэтому психотерапевтическое взаимоотношение представляет собой такое взаимодействие, которое обосновано переживанием переживания другого человека в ситуации здесь и сейчас. В обязанность терапевта неотъемлемой частью входит понимание тех переживаний взаимоотношений пациента, которые установлены в процессе его жизни и в аналитической ситуации, но которые разрушены, потеряны и вновь обретены им.

Литература

Власова О. Рональд Лэйнг. Между философией и психиатрией. М., 2012.
Лейбин В. М. Р. Лэйнг и его лицо: гений или безумец // Лицо человека в науке, искусстве и практике / Отв. ред. К. И. Ананьева, В. А. Барабанщиков, А. А. Демидов. М., 2014.
Лэнг Р. Расколотое «Я». СПб., 1995.
Itten Th., Yonig C. (Eds). R. D. Laing: 50 years Since The Divided Self. N. Y., 2012.
Lester D., Thinschmidt J. The Relationship of Laing's Concept of Ontological Insecure to Extraversion and Neuroticism // Personality and Individual Differences. 1988. V. 9. № 3.

2015

ИСТИННОЕ И ЛОЖНОЕ «Я»

Экзистенциально-феноменологических подход к личности связан с попыткой описания природы переживаний ею своего мира и самого себя. Речь идет об описании не столько частных переживаний человека самих по себе, сколько переживаний в контексте всего его бытия-в-мире. Во всяком случае, будучи описанными, помыслы и действия психически больных, становятся непонятными до тех пор, пока не будет понят их экзистенциально-феноменологический смысл. Придерживаясь подобной позиции, Р. Лэйнг (1927–1989), окончивший Лондонский психоаналитический институт и выступивший с критикой отдельных положений классического психоанализа, подчеркивал, что сказанные и сделанные личностью вещи остаются, по сути дела, закрытой книгой, если не исследован их экзистенциальный контекст (Лейбин, 2013, 2014).

В научной литературе имеет место не только разделение на тело и разум, соматическое и психическое, физиологическое и психологическое, но и изоляция человека от других людей и от мира в целом. Лишь экзистенциально-феноменологическое мышление дает возможность сочетать переживание человека самим себя в связи с другими в его мире, позволяя адекватным образом отражать его целостность. Тем самым экзистенциально конкретное постигается как экзистенция человека, его бытие-в-мире. Именно подобный подход и необходим, по убеждению Р. Лэйнга, если мы действительно хотим понять шизоидное бытие-в-мире.

Смотреть на человека, слушать его как признак болезни, шизофрении и смотреть на него, слушать его просто как человеческое существо – значит видеть и слышать в корне отличающимся образом. В одном случае можно узнать о психологии шизофреников почти все, что описано в соответствующих учебниках, но оказаться неспособным понять одного-единственного шизофреника. В другом случае, не отказываясь от здравого ума, необходимо перенестись самому в странный, чуждый мир индивида. Только в этом случае можно достичь понимания экзистенциального положения человека.

Личность переживает себя как воплощенную, когда она связана со своим телом, ощущает себя живой и реальной. В момент стресса у нее может возникнуть ощущение частичного отделения от тела. Но имеются индивидуумы, живущие без ощущения погружения в свое тело, обнаруживающие некое отстранение от них. Их, согласно Р. Лэйнгу, можно назвать невоплощенными.

Подчас может касаться, что воплощенная личность – это здоровая, нормальная, в то время как невоплощенная – больная, патологическая личность. Однако подобная оценка представляется неуместной, поскольку, с одной точки зрения, воплощение можно считать желательным, в то время как, с другой точки зрения, человек может прилагать усилия для того, чтобы выпутать себя из тела и достичь состояния невоплощенной духовности. Речь идет о двух экзистенциальных положениях, обуславливающих способ переживания человеком его связи с другими личностями и с миром.

Воплощенная личность ощущает, что состоит из плоти, крови, костей. Она находится в своем теле и переживает себя, будучи подверженной опасностям, угрожающим ее телу, будь то болезни, уродства, смерть. Такая личность подвержена плотским желаниям и расстройствам тела. Она имеет переживания своего тела как основания, на которых строятся ее отношения с другими людьми. И хотя бытие такой личности не расщеплено на разум и тело, тем не менее, мы можем рассматривать существование индивида множеством способов, признавая его здоровым.

В некоторых отношениях положение такой личности более раскованно, чем положение человека, каким-то образом отделенного от тела. Воплощенная личность подвержена чувству вины и тревоги, сопутствующему плотским желаниям, а ее собственное тело не служит убежищем от самопорицания. Во всяком случае, телесное Я не является ни гарантом против чувства безнадежности и бессмысленности, ни нерушимым оплотом, спасающим от онтологических сомнений и неопределенностей. Словом, само по себе телесное Я не является защитой от психических расстройств. Другое дело, что у воплощенной личности есть точка отсчета, способная служить предпосылкой для иерархии возможностей, отличной от той, которая присуща личности, переживающей себя с точки зрения дуализма тела и Я.

Что касается невоплощенной личности, то она переживает свое Я как отделенное или отстраненное от тела. Она ощущает тело не в качестве собственного бытия, а как объект среди других объектов в мире. Отделение Я от тела переносится болезненно, в результате чего страдающий человек стремится исправить созданное в воображении положение с чьей-то помощью. Однако это отделение используется так же как основное средство защиты. Возникает дилемма, когда Я стремится воплотиться в тело и в то же время боится обосноваться в теле из-за опасения подвергнуться нападкам, опасности и угрозе, которых она уже не может избежать. Внутреннее Я становится расщепленным и теряет свою идентичность.

Тело, в представлении Р. Лэйнга, воспринимается в качестве ложного Я, на которое истинное Я как бы смотрит то с изумлением, то с опаской, то с ненавистью. Подобное отделение Я от тела приводит к тому, что невоплощенное Я становится сторонним наблюдателем, наделяется функциями контроля и критики того, что тело делает и переживает. Невоплощенное Я ни в чем не участвует, становится созерцателем того, что делает тело. В итоге оно оказывается своего рода гиперсознанием, создает свой собственный образ и развивает такие отношения с самим собой и телом, которые оказываются подчас слишком сложными для человека.

Бытие индивида разделено на две части. Тело совершенно отделено от Я, которое способно продолжать свои помыслы и действия в очень ограниченной сфере фантазирования или может прекратить свое существование вообще. Когда центр теряет устойчивость, то ни опыт Я, ни опыт тела не могут сохранить целостность, в результате чего индивид приобретает хаотическое состояние, граничащее с небытием.

Шизоидный индивид не воздвигает оборонительных сооружений против потери части своего тела. Его попытки сосредоточены на сохранении своего Я. Но тем самым он оказывается подвержен страху, связанному с возможностью собственного исчезновения в ничто. Его автономии угрожает поглощение. Ощущая себя пустым, шизоидный индивид воспринимает реальность других людей в качестве покушения на его права, в качестве того, что может полностью сокрушить и уничтожить его Я. Он боится реальных взаимоотношений с живыми людьми и может связывать себя лишь с деперсонализованными личностями.

Стало быть, шизоидное состояние может быть понято, согласно Р. Лэйнгу, как попытка сохранить свое ненадежно структурированное бытие. Поскольку все бытие невозможно защитить, то шизоидный индивидуум готов отдать все, чем он является, кроме своего Я. Трагический парадокс состоит в том, что чем сильнее защищается Я таким способом, тем сильнее оно оказывается подвергнутым разрушению. Конечное разрушение Я при шизофрении завершается не посредством внешних врагов снаружи, которые действительно существуют или являются плодом воображения, а из-за опустошения, вызванного самими внутренними оборонительными маневрами (Лэнг, 1995).

Шизоидный индивид или обращает другого человека в вещь, деперсонилизирует его, или объективизирует свои собственные чувства по отношению к этой вещи. При деперсонализации другого человека обнаруживается отсутствие его собственной субъективности и полное безразличие к вещи, граничащее с небрежностью и бессердечием. Тем самым усилия шизоидного индивида направлены на сохранение своего собственного Я, что оказывается возможным, но временным, поскольку он подвергается опасности собственного растворения в небытии. Трагический парадокс заключается в том, что чем больше личность защищается сходным образом, тем сильнее она разрушает свое бытие. Происходит распад, разрушение этого Я, в результате чего личность подвержена не внешними атаками реального или предполагаемого врага, а опустошением и потерей контроля, вызванными внутренними защитными маневрами, к которым она прибегает.

Чтобы показать суть различий между истинным и ложным Я у шизоидного индивида, Р. Лэйнг исходит из того, что прямые взаимоотношения с миром являются сферой деятельности его ложного Я. Последнее напоминает собой маску, которую носит человек в повседневной жизни. Вместе с тем ложное Я шизоидного индивида отличается от маски, носимой нормальной личностью. Во всяком случае, можно выделить три формы ложного Я, свойственные нормальным людям, истерикам и шизоидным личностям.

Нормальный человек совершает часть своих действий машинально. Эти действия не мешают проявлению спонтанного выражения, в результате че-

го нормальный человек не стремится отвергнуть их как чуждые и пытается разрушить инородную природу внутри себя.

В отличие от нормального человека, истерик отделяется от того, что делает. Он уклоняется от полного вовлечения в собственные действия, притворяется, что будто не участвует в собственных желаниях. Стремясь достичь удовольствия посредством собственных действий, истерик в то же время умаляет значимость этих действий.

Такое уклонение отлично от раскола в бытии шизоидного индивида, ложное Я которого не служит средством для осуществления Я или доставления ему удовольствия. Его ложное Я вынуждено угождать воле других людей. Нереальность, бессмысленность, мертвенность являются у шизоидной личности не просто продуктами вторичной защиты, а представляют собой прямые следствия динамической структуры его бытия. Причем основной раскол в его бытии проходит по линии расщепления между внешней угодливостью и внутренним отходом от угодливости.

В отношении с самим собой шизоидный индивид стремится к тому, чтобы его связи и достижения оставались честными, откровенными и искренними. Но его взаимоотношения с другими людьми пронизаны лицемерием, притворством и двусмысленностью. В этом проявляются ростки вторичного расщепления Я. Истинное и ложное Я теряют свою реальность, в результате чего внутреннее Я расщепляется на составные части, когда могут наблюдаться садо-мазохистские отношения с самим собой.

Индивид начинает жить в пугающем для него мире, когда возникает такое состояние, в котором страх и любовь несовместимы друг с другом. Он боится мира, и любое подчинение воспринимает в качестве угрозы, раскалывающей его на части, в результате чего он может быть поглощенным, истощенным, обокраденным и опустошенным. Сохраняя свою изоляцию и отстраненность, его Я занято фантастическими образами, мыслями и воспоминаниями, которые хотя и не связаны с реальностью, но могут обладать всемогуществом в своем собственном воображении. Таким образом, будучи могущественным в своих фантазиях, человеческое Я обладает воображаемыми преимуществами, хотя в действительности оно становится слабым и беспомощным в тех ситуациях, которые требуют от него решительных действий. Подобное расщепление воображения и действительности становится важным моментом в психологии шизоидного индивида.

Я способно наслаждаться ощущением свободы, которое свойственно ему в воображении, но которое может утратиться при вступлении в реальную жизнь. Причем данное положение приемлемо и для ощущений, и для действий такого индивида. Невоплощенное Я шизоидного индивида существует в неизменной изоляции, хотя внутренняя независимость граничит с самообманом.

Неизменная изоляция и самообман приводят к тому, что когда невоплощенное Я хочет вырваться из самого себя, то оно натыкается на два непреодолимых препятствия, выступающих в форме страха и чувства вины.

Проявление страха связано с ожиданием потери идентичности, обусловленной поглощением или подчинением другим людям. Страх, который ис-

пытывает индивид, заранее исключает возможность непосредственного проявления ненависти, кроме того, когда ненависть превращается в карикатуру.

Чувство вины связано с парадоксальной особенностью, когда невоплощенное Я в воображении является всем, а в реальности – ничем. И хотя источники вины могут быть различными для человеческого Я, распадающегося на части, тем не менее, важно знать, какая часть испытывает вину и относительно чего возникает чувство вины. Не исключено, что чувство вины может иметь своим источников ложное Я, в то время как другой источник вины относится к внутреннему Я.

Ложное Я возникает в соответствии со стремлением или желанием других людей. Однако необязательно ложное Я становится абсурдно позитивным или негативным. Это означает, что ложное Я воспринимается в соответствии с определениями других людей, т. е. кем индивид является вместо того, чтобы быть таким, каким и чем он хочет быть. Его ложное Я становится именно вещью, поскольку индивид воспринимает или воображает себя такой вещью, которой он является в глазах других.

Внутреннее Я ненавидит характеристики ложного Я и боится его, поскольку присвоение чужой идентичности переживается как угроза собственному бытию. Ложное Я становится явно безжизненным, в результате чего у некоторых людей происходит превращение жизни в роботов, причем внешне они этого не замечают.

Р. Лэйнг считает, что шизоидный индивид страдает от навязчивого характера осознания своих собственных процессов и ощущения своего тела как объекта в мире других людей. Мнительный человек внутренне ощущает, что он в большей степени объект интереса других людей, чем он является в действительности. Защита против подобной мнительности – сделать себя невидимым для тех, кто в его воображении покушается на него или избежать риска быть объектом другой личности. Суть мнительности состоит в парадоксе, согласно которому Я боится стать живым и реальным, так как опасается того, что возрастет состояние риска быть уничтоженным.

Подчас индивид может казаться внешне нормальным, поскольку он использует применение двух тактик, которые можно охарактеризовать как разъединение и расцепление. Разъединение граничит с расширением экзистенциальной дистанции между его Я и остальным миром. Расщепление свидетельствует о разрыве любых связей между его истинным Я и отвергаемым его ложным Я. Применение этих тактик используется индивидом для того, чтобы его никто не мог обнаружить. Другое дело, что, основываясь на двух тактиках, индивид не чувствует себя абсолютно надежным, поскольку ощущает чей-то взгляд или чьи-то слова, которые поникают в самую его сердцевину. В результате чего он не может почувствовать себя вне опасности.

Когда опасность становится критической, шизоидная система защиты приобретает попытку найти некую возможность бытия в этом мире, граничащую с планом самоуничтожения. На этом фоне возникает два противоположных источника вины. Один источник вины является конструктивным, пробуж-

дающим к жизни. Другой – деструктивным, связанным со смертью. Ощущения, которые испытываются шизоидным индивидом, являются различными, чрезвычайно болезненными. Его вина состоит в утверждении по собственной воле фантастического желания того, что у него не было права на жизнь, и реального желания отрицания доступа к возможности этой жизни.

С точки зрения Р. Лэйнга, существует две возможности для шизоидного индивида, направленные как на дальнейший уход в себя, так и на восстановление Я. Иногда они комбинируются в ту систему, которая ведет к развитию психоза. Шизоидный индивид может решить быть самим собой несмотря ни на что или может попытаться убить свое Я. Одновременная реализация этих возможностей, скорее всего, приведет к открытому психозу, когда индивид, оставаясь внешне нормальным, становится постепенно безумным изнутри. Именно по этой причине лечение значительного числа психотиков, как правило, состоит в том, что пациенты притворяются психически здоровыми.

Шизоидный индивид часто играет в психотика или притворяется, что это так. Он использует притворство и двусмысленности, что делает его речь и действия труднодоступными для понимания. Причины, почему он это делает, служат нескольким целям. Наиболее очевидной является стремление Я сохранить свою тайну и уединенность от вторжения извне. Кроме того, шизоидный индивид боится проявления к нему любви, поскольку это угрожает всей его защитной системе. Помимо этого, он защищен не только от поглощения любовью, сколько от разрушения ненавистью.

Нередко шизофреник делает дурака из самого себя и для врача. Путем притворства и обмана он создает ложность фасада, в результате чего врач воспринимает ложные признания пациента серьезно. Шизофреник разыгрывает сумасшедшего, чтобы любой ценой избежать возможной ответственности за свои мысли и намерения. Более того, он постоянно противопоставляет свое реальное Я ложному Я. Однако в действительности шизоидный индивид или не знает, кем или чем он является, или становится кем-то и чем-то иным, а не самим собой.

Если основной раскол в шизоидной личности представляет собой расщепление между внешней угодливостью и внутренним отходом от нее, а также расщепление, отделяющее Я от тела, то подобное разделение раскалывает его собственное бытие надвое. В результате чего ощущение Я «развоплощается» и тело становится центром ложного Я. У такой личности происходит путаница между «здесь» и «там», «внутри» и «снаружи».

Поэтому задачей исследования и терапии становится достижение такого состояния индивида, при котором его тело должно быть отделено от других людей. В этом случае личность окажется способной походить на кого-то, не будучи этой другой личностью, и она сможет разделить свои чувства, не смешивая и не соединяя их с чувствами другого человека. На этой стадии для шизоидной личности важно подвергнуть проверке детали, лежащие на границы между «внутри» и «снаружи», а также открыть то, что принадлежит его реальному Я. Тем самым Я может стать подлинно воплощенным Я.

Литература

Лейбин В. М. Концептуальные предпосылки экзистенциально-феноменологической психологии Р. Лэйнга // Новое в психолого-педагогических исследованиях. 2013. № 2 (30). С. 167–189.

Лейбин В. М. Поведение и переживание личности: экзистенциально-феноменологический подход // Психологические и психоаналитические исследования. Ежегодник – 2014. М., 2014. С. 29–40.

Лэнг Р. Расколотое «Я». СПб.: Белый кролик, 1995.

2015

МУЗЕЙ ШПИЛЬРЕЙН

Уважаемые коллеги! Дамы и господа!

Позвольте поздравить Вас с организацией и открытием Музея Сабины Шпильрейн, открытием Музея именно в день ее рождения, приуроченным к 130-летию.

В связи с этим хочу высказать несколько соображений.

Мы являемся свидетелями того замечательного события, когда впервые в Ростове открывается Музей Сабины Шпильрейн. Этот музей символизирует и признание нашего поколения, благодаря которому имя Шпильрейн обретает историческое значение, и почтение, с которым мы относимся к одному из первых психоаналитиков, лично общавшихся с Юнгом и Фрейдом и внесших вклад в развитие психоаналитических идей.



Когда-то, пребывая в лечебнице Бургхёльци и находясь в одиночестве, 18-летняя Сабина Шпильрейн, выразила свою последнюю волю в случае ее смерти. Она написала в своем дневнике, что часть пепла следует развеять по земле, посадить дуб и написать: «Я тоже была однажды человеком. Меня звали Сабина Шпильрейн».

Но почему ей хотелось, чтобы над ее прахом было посажено дерево?

Символически дерево отождествляет и жизнь, и смерть человека. В мифологии древу жизни выпадает двойная роль: мертвому или тяжелобольному оно (или его плоды) дает жизнь, здоровому и сильному дерево приносит смерть. Именно позднее, в 1912 г., в статье «Деструкция как причина станов-





ления» С. Шпильрейн рассуждает о диалектике жизни и смерти, прибегает к мифологическим сюжетам, говорит о деревянном кресте Иисуса как древе жизни, ствол которого дал жизнь и смерть первому человеку.

Интуитивно в своем дневнике молодая девушка писала, что над ее прахом должно быть посажено дерево как символ жизни и смерти. Но почему именно дуб, а не береза, которая символически связывается с Россией?

В Древней Греции дуб посвящен Зевсу и Гераклу. Во многих культурах дуб считается священным, отличается крепостью, плотностью, твердостью. В народных сказках он фигурирует в качестве символического образа – «у лукоморья дуб зеленый», «на острове Буяне стоит дуб зеленый».

Знала ли юная Сабина Шпильрейн о символике дерева жизни и смерти? Слушала ли от родителей сказки или читала стихи Пушкина, где говорится о дубе?

Мне приходит на ум одно сравнение. Я часто наблюдаю за дубом, который растет на соседнем с нашей дачей участке. Каждый год дуб становится все выше, некоторые его ветки отмирают, зато другие простираются на соседние участки. Осенью желуди этого дуба нахожу около своего дома, а по весне некоторые из них прорастают в маленькие росточки. Приходится убирать маленькие росточки, поскольку участок дачи слишком мал, чтобы здесь росли





дубы на вольной природе. Но каждый год из новых желудей возникают новые растения. Вот так происходит рождение и смерть в природе.

Может быть, молодая Сабина Шпильрейн бессознательно чувствовала, что посаженный над ее прахом дуб будет вечно стоять и память о ней останется в истории. Или, как писала она: «И пусть играет молодая жизнь при входе в гроб, и пусть сверкает равнодушная природа вечным великолепием».

Быть может, стоит посадить возле Музея Шпильрейн или во дворе дома дуб, о котором мечтала юная девушка, как некий символ диалектики жизни и смерти, как то, что она была Человеком. И возможно, с течением времени поставить под сенью дуба маленькую скульптуру, олицетворяющую фигуру Шпильрейн.

Как бы там ни было, но Сабина Шпильрейн родилась под знаком Скорпиона. Знаком сексуальности и любви, которые, по ее мнению, имеют как положительные, так и отрицательные эмоции, граничат как с инстинктом становления, так и с инстинктом разрушения.

Но знак Скорпиона – это не только символ сексуальности, стремления к жизни и смерти. Знак Скорпиона – это также символ птицы Феникс, сжигающей себя и возрождающейся из пепла. Птица Феникс – воскрешение из мертвых, победа над смертью, триумф вечной жизни.

Жизнь и смерть Сабины Шпильрейн являются наглядным подтверждением того, что, хотя она была забыта современниками на протяжении нескольких десятилетий, теперь память о ней возрождается из пепла и будет храниться потомками, по крайней мере российскими и зарубежными психоаналитиками, веками. Открытие Музея Шпильрейн как раз и является тем событием, которое свидетельствует о правоте ее идей, где дух человека, наделенного творческим потенциалом, возрождается в памяти последующих поколений.

В дар Музею хочу передать свою книгу «Сабина Шпильрейн. Между молотом и наковальней», написанную несколько лет тому назад. Уверен, что в скором времени Музей пополнится авторскими экземплярами книг, опубликованных в разных странах мира и посвященных исследованию личности и творчества Сабины Шпильрейн.

Позвольте еще раз поздравить тех, кто стоял у истоков данного события, и порадоваться с вами за открытие Музея Шпильрейн в Ростове.

2015



МУЖЕСТВО И СТОЙКОСТЬ ЗИГМУНДА ФРЕЙДА

6 мая 1856 г., примерно в двухстах сорока километрах к северу-востоку от Вены (Австрия), родился Зигмунд Фрейд. В день 160-летия со дня его рождения мы вспоминаем его жизнь, созданное им учение о человеке и терапию психических заболеваний, получившее название психоанализ, и все то, что связано с его именем.

Жизнь и профессиональная деятельность Фрейда вызывает самые противоречивые суждения на протяжении XX и XXI вв.: от пересмотра ранее признанного образа человека как сознательного существа и созданного им терапевтического метода для лечения неврозов до увлечения кокаином, предложением ложных теорий и идей, способствующих сексуальной революции. Часть ученых, философов, врачей и писателей воздают ему уважение и славу, в то время как другая часть называет его шарлатаном и авантюристом.

Существует немало книг, статей и документальных фильмов, где о Фрейде высказываются противоположные точки зрения. Пожалуй, нет другого имени, которое не вызывало бы столь противоречивые суждения как при жизни этого человека, так и после его смерти.

В данном контексте нет необходимости ни возвеличивать имя Фрейда, ни принижать его значение, поскольку в свое время он говорил, что ничто человеческое ему не чуждо. Мне бы хотелось остановиться на одном моменте в жизни и творчестве этого человека, который, надеюсь, не вызывает споров ни у его почитателей, ни у его критиков. Речь идет о том, что на протяжении шестнадцати лет он проявлял мужество и стойкость души и тела, страдая от тяжелой болезни, но продолжая жить, работать, творить до ухода в мир иной. Это мужество и стойкость Фрейда перед раковым заболеванием, сопровождающимся физической болью и душевными переживаниями, не может не вызывать уважение у любого здравомыслящего человека за огромную работоспособность и смелость мысли основателя психоанализа.

Известно, что в 1923 г., когда Фрейду было почти 67 лет, у него обнаружили рак на правой стороне нёба. За первой операцией последовало множество других, принесших ему непомерные муки и страдания. Так, в период с 1923 по 1927 гг. ему пришлось нанести 278 визитов врачу. В 1932 г. в дневнике врача было сделано 92 записи, связанные с осмотром и лечением. В 1936 г. учас-

тились хирургические вмешательства. Всего Фрейду было сделано тридцать три операции, что сопровождалось мучениями и страданиями от различного рода осложнений, необходимости пользоваться огромным протезом, отделяющим рот от носовой полости, а затем более совершенным, но, тем не менее, доставляющим массу неудобств.

Во время своей болезни Фрейд не читал лекции студентам, не участвовал в проведении заседаний Международной психоаналитической ассоциации, не присутствовал на торжественном собрании по поводу присуждения ему литературной премии им. Гете в 1930 г. (его речь читала А. Фрейд – его дочь). Тем не менее, несмотря на болезнь, он постоянно принимал пациентов, правда, не по 10–12 ежедневно, как было в период его здоровья, а по 6 пациентов, и тех, кто приходил к нему на личный анализ. Фрейд встречался с учеными, писателями и художниками, переписывался с различными корреспондентами. В 1933 г. он написал новый цикл лекций по введению в психоанализ для тех, кто интересовался психоаналитическими идеями. Фрейд продолжал по-прежнему работать, создав множество статей, уточняющих и совершенствующих целый ряд мыслей по теории и практики психоанализа, а также книг, включая «Торможение, симптом и страх» (1926), «Будущность одной иллюзии» (1927), «Достоевский и отцеубийство» (1928), «Неудовлетворенность культурой» (1930), «Конечный и бесконечный анализ» (1937), «Человек Моисей и монотеистическая религия» (1939).

Фрейд всегда отличался юмором и в обыденной жизни, и в своих исследованиях, посвященных остроумию и его отношению к бессознательному, хотя на сохранившихся фотографиях выглядел строгим и угрюмым. Но, даже несмотря на болезнь, он сохранил юмор не только по отношению к другим людям или обстоятельствам жизни, но и по отношении к самому себе. Так, когда в 1923 г. Фрейду делали операцию по удалению опухоли, в результате чего у него неожиданно появилось кровотечение и ему было рекомендовано оставаться в амбулатории до следующего дня, врач М. Гаек извиняющимся тоном предложил разместить его в маленькой комнате, которую занимал слабоумный карлик-кретин, на что основатель психоанализа ответил: «Теперь нас будет двое». Во время одного из осмотров в 1933 г. лечащий врач М. Шур спешил к жене, ждущей ребенка, на что Фрейд остроумно заметил: «Вы оставляете человека, который пока что не хочет умирать, чтобы идти к ребенку, который никак не хочет родиться».

Многие врачи говорили, что раковая опухоль у Фрейда была обусловлена его интенсивным курением, поскольку он в 24 года он начал курить сигареты, а затем предпочел сигары, выкуривая их до двадцати в день. В последующие годы никотинная зависимость была свойственна ему, хотя он изредка бросал курить под влиянием врачей, связывающих рак с курением. Тем не менее, он не мог избавиться от данной привычки до конца своей жизни, получая удовольствие от сигар и не следуя принципу реальности, что входило в его психоаналитические теории. Вместе с тем стоит обратить внимание тот факт, что в 70–90-х годах XIX в., т. е. задолго до возникновения ракового заболевания, Фрейд неоднократно говорил, что у него непременно будет рак, который будет властвовать над его душой и телом.

Так, в 1874 г. в письме другу детства Эмилю Флусу он жалуется в иронической форме на свою челюсть и зубную боль. В 1882 г. он публикует исследование «О структуре нервных волокон и клеток у рака» (вторая часть – *krebs,* написанная на немецком языке [*flussrrebs*] слова «рак» одновременно означает и животное, и болезнь). В 1895 г. Фрейда посетило ставшее психоаналитической классикой сновидение об инъекции Ирме, в котором он увидел в горле пациентки «справа большое белое пятно». При анализе этого сновидения фигурирует фраза «тяжелое органическое заболевание», «наличие метастаза». В феврале 1923 г. он обнаруживает у себя «налет на челюсти и правой стороне нёба», и после операции 20 апреля опухоль оказалась раковой.

Насколько случайны были высказывания Фрейда? Сам он утверждал, что ничего не бывает случайного, все имеет первопричину, хотя человек и не подозревает о ее существовании. То, что мы называем случайным, обусловлено вполне определенными переживаниями человека, особенно связанными с травмами, почерпнутыми в детстве и сохранившимися в бессознательном на всю жизнь.

Если исходить из краеугольных идей, концепций и допущений психоанализа, то есть основания полагать, что первые годы жизни Фрейда были связаны с таким роковыми переживаниями, которые предопределили последствия его ракового заболевания. Дело в том, что после первенца, которым был маленький Сигизмунд, родился его брат Юлиус. К огорчению родителей, брату не суждено было долго жить, поскольку он умер восьмимесячным. В момент смерти брата первенцу было год и семь месяцев.

В письме В. Флиссу, написанном 3 октября 1879 г. в период интенсивного самоанализа Фрейда, он делился своим воспоминаниями, связанными с враждебным желанием и настоящей детской ревностью по отношению к его маленькому брату. Одновременно он писал о том, что смерть брата породила у него самоупреки, осталось семенем для угрызения совести. Но в процессе самоанализа Фрейд не вывил то, что скрывало его бессознательное. В частности, несколько месяцев после смерти своего брата с ним произошел несчастный случай, который без каких-либо комментариев приводится официальным биографом Э. Джонсом. Речь идет о том, что в возрасте около двух лет Фрейд упал с табуретки. При падении он ударился нижней челюстью о край стола. Причем удар был настолько сильным, что у мальчика образовалась кровоточащая рана, на которую пришлось накладывать швы. Рана зажила, но у Фрейда остался шрам на всю жизнь.

Во время самоанализа Фрейду удалось вспомнить некоторые события, относящиеся к раннему периоду детства. Но этот эпизод не всплыл на поверхность его сознания, что само по себе весьма примечательно. Физические болевые ощущения того периода в какой-то степени компенсировали душевные переживания, связанные со смертью брата, но не устранили их. Фрейд не соотнес их с несчастным случаем, который стерся из его памяти. Испытывая враждебные чувства по отношению к родившему брату, частично отнявшему любовь его матери, он желал устранить его из семьи. Но, как только Юлиуса не стало, маленький мальчик соотнес исчезновение (смерть) брата со своим эгоистическими желаниями. Появившееся у него чувство вины вы-

звало упреки в свой собственный адрес, которые, в свою очередь, породили потребность в наказании или, точнее, в самонаказании. Падение с табуретки, сильный удар о край стола и кровоточащая рана – это такой несчастный случай, за которым скрывается тенденция к самоповреждению как искуплению вины ребенка.

Физическая рана способствовала проявлению повышенного внимания со стороны матери, скорбевшей по умершему восьмилетнему сыну. Фрейд как бы искупил свою вину перед братом и вновь обрел любовь матери. Последнее было, видимо, не менее важным для него, чем первое, поскольку в душе поселился страх, а вдруг родителя узнают о его «дурных наклонностях» по отношению к новорожденному, обвинят в смерти брата и накажут, отвернутся от него. Во избежание наказания со стороны родителей Фрейд прибегнул к самонаказанию, не понимая и не осознавая того. Несчастный случай стал своего рода реабилитацией и перед умершим братом, и перед родителями. Физическая рана и причиненная ею боль затмили душевные переживания маленького Фрейда. Затмили, но не устранили их до конца. В глубине души, во мраке бессознательного остался неизгладимый след, контуры которого неясными очертаниями давали о себе знать. Кровоточащая от удара о край стола рана зарубцевалась, но на всю жизнь остался не только физический (телесный), но и психический шрам. Тот шрам, который, возможно, стал роковым для основателя психоанализа. Тот шрам, за который ему пришлось всю жизнь платить в форме многолетних физических страданий. И Фрейд платит головными болями, расстройством желудка, обмороками и, наконец, раковым заболеванием, которое оказалось роковым для его жизни.

Может ли физическая травма в детстве иметь такие последствия, которые через несколько десятилетий способны обернуться раковым заболеванием? Могут ли душевные переживания, испытанные в детстве и воскрешенные в памяти взрослого человека, привести в конечном счете к раковому заболеванию? Может ли напластование взаимосвязанных между собой физических и психических травм явится источником рака? Может ли чрезмерное курение быть единственной причиной ракового заболевания или одной из причин, наряду с другими, причем не основной, а дополнительной, но вполне достаточной для образования раковой опухоли?

Думается, что все это возможно, поскольку психоанализ продемонстрировал причины травмирующих ситуаций в детстве и последующее соскальзывание плоти и духа в преисподнюю телесных и психических заболеваний. Сам Фрейд дал наглядную иллюстрацию психоаналитического понимания того, как, почему и в силу каких причин могут происходить несчастные случаи или реализуется возможность «полусознательного самоповреждения». Этому вопросу была посвящена книга «Психопатология обыденной жизни» (1901), где он высказывал мысль, что при исключительных обстоятельствах у него самого бывали случаи самоповреждения.

Правда, надо отдать должное тому, что Фрейд в молодости был целеустремленным и стремился к достижению успеха. Уже будучи студентом в Венском университете, он отличался исследовательской деятельностью и самостоятельно анатомировал около 400 угрей, чтобы решить ту пробле-

му, над которой работали ученые. В физиологической лаборатории Э. Брюкке Фрейд исследовал клетки нервной системы низших животных, в результате чего через несколько лет использовал важное техническое изобретение, фактически предложив метод окраски нервных тканей хлористым золотом.

Став молодым врачом, он использовал все возможности для преуспевания в своей профессиональной деятельности. Он ездил на стажировку во Францию в госпиталь Сальпетриерте к Ж. Шарко и переводил его труды на немецкий язык. Исследовал свойства кокаина, высказал гипотезу о применении его в медицинской практике, использовал на себе и своих знакомых, пока не обнаружились пагубные свойства кокаинизации, в результате чего он отказался от данного средства. Ездил во Франции в Нанси, чтобы усовершенствоваться в гипнозе у Й. Бернхейма, переводил его труды на немецкий язык и использовал гипноз в своей частной практике. В 1893 г. опубликовал книгу по детским параличам, которая была высоко оценена в медицинском мире, а некоторые специалисты в области неврологии считали, что этого великолепного исследования достаточно, чтобы обеспечить значимость имени Фрейда в области клинической невропатологии. В 1895 г. написал работу «Проект» или очерк научной психологии для невропатологов, где рассматривал существующую самостоятельно нейронную систему и выделили три элемента нейронов, что оказалось позднее важным для исследования невропатологов. Но рукопись данной работы он не стал публиковать (данная работа увидела свет после смерти Фрейда в 1950 г.), совершенно забыл о ней, поскольку открыл для себя нечто другое, связанное с публикацией совместно с Й. Брейером труда «Исследование истории» (1895) и тем, что в 1896 г. он назвал психоанализом. Именно психоанализ стал для Фрейда основной темой исследования и практического применения, когда биология, физиология и невропатология уступили место психической реальности.

С тех пор вся его жизнь была посвящена развитию тех или иных концепций психоанализа, нашедших отражение не только в медицине, но и в других сферах человеческой жизни. В этой сфере знания он трудился как до 1923 г., когда у него был обнаружен рак, так и после болезни, когда, по его собственным словам, Природа наделила его бесстрашной любовью к истине, острым глазом исследователя, правильным восприятием ценностей жизни и даром много работать.

И как бы современники ни относились к Фрейду и созданному им учению, невозможно отрицать того, что, в силу своих сил и дарований, он стремился к реализации планов и надежд, преодолевал все страдания и печали, так или иначе омрачавшие ему жизнь. И даже то, что психоанализ принял такие формы, на которые не рассчитывал Фрейд, не поколебало его в веру в истинность психоаналитических идей, поскольку он полагал, что психоанализ открыл дорогу важному прогрессу нашего познания.

Так, начиная с середины 20-х годов XX в. Фрейд высказал опасение за будущность психоанализа, который становился придатком психиатрии. Он ратовал за «самоценность» психоанализа и считал, что его внутреннее развитие идет вразрез с его мнением, поскольку психоанализ становится чисто медицинской специальностью, что является роковым для будущего анали-

за. Более того, Фрейд сокрушался по поводу того, что его открытия являются основой для вполне серьезной философии, но, к сожалению, немногие поняли это и немногие способны это понять. И он считал ужасным заблуждением рассматривать его деятельность как граничащую с лечением психических заболеваний, поскольку ему удалось обходным путем прийти к своей цели и осуществить свою мечту – остаться писателем, сохраняя видимость, что он является врачом.

Тем не менее, несмотря на разочарования в том направлении, куда движется психоанализ, и на мучения, которые принесла его болезнь, Фрейд не помышлял о самоубийстве. Даже смерть дорогих ему соратников и близких людей, включая А. фон Фройдна, дочери Софии, внука Ганса, психоаналитиков К. Абрахама и Л. Саломе, не только не сломила его, но и дала ему повод для рассмотрения диалектики между влечением к жизни и влечением к смерти. Он продолжал жить, работать, исследовать в Вене и только в 1938 г. эмигрировал вместе с семьей в Англию. Год спустя в сентябре 1939 г., когда он не мог переносить боль, в его жизни не осталось ничего, кроме бессмысленных мучений, Фрейд обратился к лечащему врачу М. Шуру для того, чтобы тот выполнил свое обещание, данное ему несколько лет тому назад, – безболезненно помог уйти в мир иной. Врач совершил эвтаназию, введя несколько доз морфия своему знаменитому пациенту, смерть которого наступила в три часа ночи 23 сентября 1939 г. Он умер в возрасте 83 лет.

Тело Фрейда было кремировано утром 26 сентября на кладбище Голдерс-Грин. Урну с прахом поместили в древнегреческую вазу, подаренную основателю психоанализа на его день рождения М. Бонапарт, которая проходила у него анализ и была его другом. Старинная ваза, которая насчитывала более 2300 лет, настолько понравилась Фрейду, который был коллекционером и собирал древние фигурки и статуэтки, что он, шутя, сожалел о том, что ее невозможно взять с собой после смерти. Но жизнь внесла свои коррективы, и прах Фрейда оказался в вазе, на которую могли смотреть почитатели основателя психоанализа.

В 1951 г. в возрасте 90 лет умерла жена Фрейда Марта. Ее прах поместили в ту же старинную вазу, в которой покоились останки основателя психоанализа. В течение 75 лет эта ваза служила последним прибежищем памяти Фрейда. Она хранилась в мавзолее Эрнеста Джорджа. Но в ночь на 1 января 2014 г. было совершено ограбление, в результате чего служащие мавзолея обнаружили вазу на полу, которая была разбита на несколько осколков и оставлена на месте преступления.

Доподлинно неизвестно, была ли старинная ваза предметом кражи, но оказалась разбитой, или совершилось преступление по отношению к памяти Фрейда теми, кто боготворил или ненавидел его. Во всяком случае, его мужество и стойкость по отношению к психоанализу и к жизни в целом заслуживают того, чтобы с уважением относиться к памяти этого человека, вызывающего столь противоречивые суждения у современников.

2016

ОБРАЗ РЕБЕНКА В ПОЦЕССЕ ОБЩЕНИЯ С ЗЕРКАЛОМ

В процессе психического развития детей психоаналитики отметили особую стадию, связанную с тем, что ребенок в форме игровых жестов старается выяснить, как относится уже усвоенный им образ к отраженному в зеркале окружению. Основываясь на идеях А. Валлона, согласно которому зеркало помогает ребенку развить чувство идентичности, французский психоаналитик Жак Лакан (1901–1981) на XIV Международном психоаналитическом конгрессе в Мариенбаде (1936) выступил с докладом, где рассматривал стадию зеркала в качестве одного из этапов развитии детей. Данный доклад не встретил одобрения у психоаналитиков того периода. Только после войны, на XVI Международном конгрессе по психоанализу в Цюрихе (1947), Ж. Лакан выступил с докладом «Стадия зеркала и ее роль в формировании функции Я в том виде, в каком она предстает нам в психоаналитическом опыте», где идеи о стадии зеркала получили признание среди ученых.

Французский психоаналитик выдвинул концепцию стадии зеркала, которая относится к периоду развития ребенка от шести до восемнадцати месяцев. На стадии зеркала исследователи имеют дело с идентификацией, включающей в себя трансформацию представлений ребенка о своем собственном зрительном образе, в результате чего зеркальное расположение лица, тела воспринимается в качестве дилеммы воображаемого и реального Я.

С точки зрения Ж. Лакана (Лакан, 1999), стадия зеркала представляет собой драму, которая фабрикует для ребенка, попавшего на приманку пространственных идентификаций, череду фантазмов, которые схватываются им и вбираются в себя. В зеркальном отображении ребенок воспринимает, прежде всего, расчлененный образ лица и тела. Спустя какое-то время формируется завершенность его целостности в отчуждающей идентичности, чья структура предопределяет все дальнейшее его умственное развитие. В завершающей стадии зеркала формируется начало диалектики, благодаря которой происходит связывание Я ребенка с социально обусловленными ситуациями.

Отражение в зеркале ребенка воспринимается им сначала с настороженностью, поскольку он видит другого малыша. Потом может появиться недоумение и даже злость оттого, что малыш в зеркале воспроизводит те же движения, что и ребенок и играет в те же игрушки, что и он. В дальнейшем, рассматривая изображение в зеркале, ребенок испытывает восторг от приня-

тия своего образа, что сопровождается мимикой, игрой в самоотождествленность собственного образа и контролем за ним. В зеркальном пространственном изображении ребенок обнаруживает фактически первое восприятие своего Я. Этот первоначальный опыт становится основой воображаемого характера субъекта, который несводим к Я, той воображаемой инстанции, в которой происходит отчуждение от действительности. На стадии зеркала ребенок сталкивается с воображаемым и реальным, когда межличностные отношения сводятся к тому, что воображаемое граничит с тем, что Я представляется другим, а другой – как альтер эго ребенка.



Происходит отождествление ребенка с тем образом, который он видит в зеркальном пространстве. Тем самым он делает решительный шаг к признанию самого себя, т. е. своего собственного Я. Но это признание происходит не внутри ребенка, а имеет место извне, из зеркального изображения, в результате чего то единство собственного Я носит воображаемый характер. Иллюзорность единства Я граничит с признанием себя другим, что, в свою очередь, ведет к отчуждению объективирующей идентификации. Ребенок начинает постепенно понимать, что представленный в зеркальном пространстве образ в своей целостности является именно образом, а не тем, чем он есть на самом деле. Видя отображение себя в зеркале как нечто чуждое, ребенок со временем начинает понимать, что восприятие его в зеркальном пространстве становится той призмой, благодаря которой возможно принятие им собственного Я.

На завершающей стадии зеркала, сопровождающейся закреплением связи с себе подобным путем идентификации с его образом, происходит становление воображаемого Я с социально обусловленной реальностью. Возникает состояние опосредованности желанием другого и соотнесенности с другими равноценными в своей абстрактности объектами. Именно на этой стадии «первичный нарциссизм» сталкивается с тем, что было обозначено З. Фрейдом в качестве инстинкта разрушения и инстинкта смерти. Речь идет об установлении связи и фиксации противодействия между нарциссическим либидо и отчуждающей функцией Я. Подобная связь обуславливает проявление агрессивности в отношениях Я с другим даже тогда, когда этот другой выступает в роли отзеркаливания самого себя.

Образ ребенка в поцессе общения с зеркалом



В свете предложенной Ж. Лаканом концепции стадии зеркала становится более понятной его идея, связанная с постулированием другого и выдвижением тезиса о том, что желание субъекта является желанием другого. Ведь именно на стадии зеркала ребенок усваивает себе образ формы другого, являющейся не чем иным, как зеркальным отражением самого себя. Внутри его располагается та поверхность, благодаря которой возникает отношение внешнего к внутреннему. Посредством этого отношения ребенок начинает мыслить себя как тело. Кроме того, все, что пребывает в нем в состоянии желания, оказывается обращенным в другого. Пока желание не научится узнавать себя посредством символа, оно видится лишь в другом. Первый всплеск желания проходит опосредованно через определенную форму, которую ребенок видит внешней по отношению к нему, т.е. когда он видит эту форму в своем собственном отражении.

Ж. Лакан исходит из того, что в опыте зеркала относительно другого происходит различение сознания и тела, включая лицо. На этой же стадии собственное Я ребенка начинает обретать свои функции. Иными словами, собственное Я устанавливается на основе воображаемого отношения. И это явление рассматривалось французским психоаналитиком в качестве свидетельства воображаемой функции Я в субъекте.

То, что ребенок видит в зеркальном изображении, является важной частью для формирования его самосознания, его чувства идентичности. Вместе с тем стадия зеркала порождает отчужденность ребенка, сопровождаемую его параноидальным состоянием. Часть психоаналитиков акцентирует на этом свое внимание, отмечая особые условия прохождения ребенком стадии зеркала. Так, французский психоаналитик Франсуаза Дольто (1908–1988) указывала, что матери на стадии зеркала часто допускают ошибку в отношении своего ребенка. Как правило, когда малыш смотрит в зеркало и видит другое лицо, мама, умиляясь такой сценой, говорит ребенку о том, что это ты. Правильнее было бы сказать, что ребенок видит свое отражение в зеркале, точно так же, как в зеркальном пространстве рядом с ребенком имеется отражение самой матери. Мама должен объяснить малышу, что рядом с ним должен находиться другой, чтобы, ребенок, наблюдая в зеркале отражение взросло-

го, отличное от его собственного, открывал для себя, что он ребенок. Важно, чтобы конфликт с двойником не вызывал у малыша раздвоенность, которая имеет место на стадии зеркала между Я-объектом и Я-субъектом.



Ф. Дольто была ученицей и близким другом Ж. Лакана, поэтому нет ничего удивительного в том, что она придавала большое значение функции зеркала в развитии детей. Но если в концепции стадии зеркала Ж. Лакана речь идет о начале формирования образа ребенка в зеркальном отображении и воображаемой функции Я, то в размышлениях Ф. Дольто зеркало является закономерным продолжением формирования и трансформации ребенка с точки зрения проявления у него первичного нарциссизма. Акцент делается не столько на радостном и удивленном восприятии ребенка, увидевшего отображения в зеркале своего двойника, сколько на том болезненном переживании, которое испытывает ребенок, видя свое представление о себе, отраженное в зеркале. Для ребенка, по мнению Ф. Дольто, опыт, связанный с зеркалом, является «символической дырой», «раной», в рамках которой происходит рассогласование отображаемого образа и реальности его самого. Смотря в зеркало, ребенок обнаруживает несоответствие отраженной реальности с чувственным опытом, который постигается им в процессе познания мира. Поэтому если ребенок способен увидеть свое отражение в зеркальной поверхности, то, оставаясь один на один с зеркалом, он ощущает неуверенность и страх, поскольку он не может объяснить себе, что происходит.

Для самосознания ребенка важно, чтобы стадия зеркала сопровождалась объяснением со стороны матери или взрослых. Ребенку важно объяснить, что происходит в зеркальном пространстве, поскольку его зеркальный образ может вызвать не только недоумение со стороны малыша, но и видение двойника может привести к параноидальному отчуждению.

В качестве негативных последствий зеркального опыта Ф. Дольто приводит клинический случай девочки, которая была вполне здорова, но неожиданно заболела шизофренией в два с половиной года. Когда-то вместе с родителями девочка приехала в Париж. Пока родители осматривали город и его

достопримечательности, девочка находилась в отеле, где на стенах комнаты висели зеркала, а мебель была зеркально отполирована. Малознакомая няня не знала американских особенностей английского языка и поэтому не могла объяснить ребенку происходящее. Находясь в пространстве зеркальной комнаты, девочка как бы разбилась на кусочки, совершенно потерялась. Произошла диссоциация ее тела. Родители видели, что многочисленные фрагменты зеркала забавляют ребенка, но не понимали того, что их дочь становится безумной. Пришлось обращаться к специалисту.

В качестве примера приведу одну легенду. В зеркальный дворец привели собаку, которая осталась одна. Посмотрев в различные зеркала, она увидела, что в комнате много собак. Сначала она радовалась тому, что есть с кем провести время, и приветствовала других собак радостным лаем. Те ответили дружным лаем на ее призыв, что вызвало у нее опасение. Собака оскалила зубы и ответила грозным лаем. Со всех сторон она услышала грозный лай других собак и стал метаться от одного зеркала к другому. Так, в течение ночи все громче и громче раздавался грозный лай собак, в результате чего собака, находящаяся в зеркальном дворце, стала бешеной и скончалась к утру.

Думаю, эта легенда поучительна с точки зрения того, как и что ребенок может получить из зеркального опыта, а также какие бессознательные переживания испытываются им при встрече с зеркалом.

Хочу привести наблюдение, которое имело место в 2016 г. и относилось к девочке в возрасте одного года. Девочка находится на паласе и, сидя на нем, смотрит в зеркало. Ее мама, которая находится рядом с малышкой, ласковым голосом подбадривает ее и снимает на пленку то, что происходит. «Кто там в зеркале? – спрашивает мама. – Кто там в зеркале, такой красивый?» Ребенок видит в зеркале какое-то изображение, не понимая, является ли это отражением ее самой, или она видит другого малыша. Она держит игрушку, берет ее в рот. Смотрит в зеркало, как игрушка повторяет ее движение. Мама смеется, и ребенок радуется, хлопает в ладошки вместе с игрушкой. Потом девочка пристально смотрит в зеркало, приближаясь к нему, и пытается понять, что происходит. Смотрит внимательно, потом опять смеется вместе с мамой. Что-то пытается говорить, вновь приближается к зеркалу и чуть отстраняется от него. Машет игрушкой, смеется, потом останавливается и внимательно смотрит на свою игрушку, словно пытаясь понять, что происходит. Вновь берет игрушку в рот, смотрит в зеркало на то, как игрушка совершает движение. Мама смеется, что-то говорит ребенку, который тоже смеется. Девочка поворачивается к маме, которая ласковым голосом говорит: «Смотри, кто там в зеркале? Кто там в зеркале?». Девочка поворачивается к зеркалу, смотрит на него, затем приближается к нему, стучится лбом, немного встает, что-то произносит и замечает, что ее игрушка, которую она держит в руке, оказывается рядом в зеркале. Малыш внимательно смотрит на игрушку, опускает ее до пола и несколько раз пытается просунуть ее под зеркало. Не получается. И девочка откидывается на спинку. Мама смеется, ребенок тоже. Мама говорит: «Совсем небольно». Ребенок поворачивается к зеркалу, протягивает игрушку к нему, что-то говорит и поворачивается к маме. «Вставай, вставай на ножки!» – говорит мама девочке. Та встает, в руке держит игруш-

ку, которая отражается в зеркале. «Молодец! Молодец!» – подбадривает мама девочку. Та внимательно смотрит в зеркальное изображение игрушки, потом внимательно изучает свое изображение, опускает руку и глядит на реальную игрушку. Девочка берет игрушку в рот, смотрит в зеркало. Мама смеется, девочка что-то говорит. «Молодец!» – комментирует мама. Девочка вновь смотрит на игрушку, пытается понять, как игрушка оказывается в зеркале, потом отнимает ее от зеркала, вновь приставляет к нему и смотрит, что происходит. Малышка прислоняется лбом к зеркалу. Мама называет девочку по имени, та берет игрушку в рот. Мама говорит: «Пока, пока!», как бы целует малышку. Та опускается на пол, держит игрушку в руке и поворачивается к маме.

Очевидно, что зеркальное пространство притягивает к себе детей. Они пытаются понять, что отображается в зеркале. Постепенно на стадии зеркала происходит совмещение воображаемого и реального, а также становления идентичности ребенка. В процессе общения с зеркалом ребенок не только познает, как другой становится важной фигурой отзеркаливания самого себя, но что в этом процессе мать или замещающее ее лицо является необходимым элементом, устраняющим тот конфликт с двойником, который может привести к раздвоенности его психики, параноидальнрому восприятию отраженной реальности.

Литература

Дольто Ф., Назью Ж. Ребенок зеркала. М.: Пер Сэ, 2004.

Лакан Ж. Стадия зеркала и ее роль в формировании функции Я в том виде, в каком она предстает нам в психоаналитическом опыте // Лакан Ж. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/55). М.: Гносиз–Логос, 1999. С. 508–516.

2016

ПСИХОАНАЛИЗ: ИСТОРИЯ, СОВРЕМЕННОСТЬ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Возникновение и развитие психоанализа

Предыстория возникновения психоанализа началась с так называемого катартического метода, использованного австрийским врачом Й. Брейером при лечении молодой девушки (Анна О.) в 1880–1882 гг. Связанная с катарсисом (очищением души), терапия основывалась на воспоминаниях о переживаниях, вызванных к жизни душевными травмами, их воспроизведением в состоянии гипноза и соответствующим отреагированием больного, ведущим к исчезновению симптомов заболевания.

История возникновения психоанализа началась с отказа З. Фрейда от гипноза и использования им техники свободных ассоциаций. На смену гипнозу пришла новая техника, основанная на том, что пациенту предлагалось свободное высказывание мыслей, возникших у него в процессе обсуждения с врачом тех или иных вопросов, рассмотрения сновидений, построения гипотез, связанных с поиском истоков заболевания.

Переход от катартического метода к психоанализу сопровождался разработкой техники свободных ассоциаций, обоснованием теории вытеснения и сопротивления, восстановлением в правах детской сексуальности и толкованием сновидений в процессе изучения бессознательного.

Понятие «психоанализ» впервые было введено австрийским врачом З. Фрейдом (1856–1939) в статье об этиологии неврозов, опубликованной на французском, а затем на немецком языках в 1896 г.

Уходя своими корнями в травмирующие психику ребенка переживания детства, бессознательные влечения и желания сексуального и агрессивного характера приходят в столкновение с существующими в обществе нравственными и культурными нормами, порождая тем самым внутрипсихические конфликты. Разрешение этих конфликтов осуществляется путем вытеснения из сознания асоциальных влечений и желаний. Вытесненные из сознания влечения и желания не исчезают бесследно. Они загоняются в глубины человеческой психики, но так или иначе, рано или поздно дают знать о себе. Благодаря механизмам сублимации (переключения сексуальной энергии на социально одобренные цели) они могут выливаться в художественное творчество. Поскольку далеко не все люди обладают подобной способностью, то вытесненные влечения и желания могут подтолкнуть человека к «бегству

в болезнь», к возникновению психических расстройств, вызванных как внешними, так и внутренними факторами, предопределившими невротический способ разрешения стоящих перед человеком проблем и противоречий жизни.

В теории психоанализ нацелен на выявление смысла и значения бессознательного в жизни человека. Этому способствуют различные психоаналитические допущения, гипотезы и идеи, на основе которых З. Фрейдом были выдвинуты следующие положения:

- в психике нет ничего случайного;
- психическая жизнь является функцией аппарата, ответственного за расположение психических процессов в пространстве;
- ранние стадии психосексуального развития ребенка заметно сказываются на мышлении и поведении взрослого человека;
- события первых лет имеют первостепенное значение для всей дальнейшей жизни;
- эдипов комплекс является не только ядром неврозов, но и источником возникновения нравственности, морали, религии, общества, культуры;
- психический аппарат состоит из трех сфер или структурных образований – бессознательного Оно (включающего в себя все то, что наследуется, присутствует при рождении и заложено в конституции, т.е. прежде всего влечения и инстинкты, берущие начало в соматической структуре и находящие свое психическое проявление в неосознаваемых формах), сознательного Я (наделенного функцией самосохранения и контроля над требованиями Оно, стремящегося к избежанию неудовольствия и получению удовольствия) и гиперморального Сверх-Я, олицетворяющего собой авторитет родителей, социальные идеалы, совесть;
- основополагающие влечения человека – влечение к жизни (Эрос) и влечение к смерти, включающее в себя инстинкт разрушения;
- мышление и поведение человека осуществляются под воздействием различных психических механизмов и процессов, среди которых наиболее значимыми представляются такие, как вытеснение, подавление, регрессия, проекция, интроекция, идентификация, сублимация и другие;
- психоаналитическое понимание работы психики предполагает метапсихологический подход, основанный на топическом (по месту расположения бессознательного, предсознательного и сознательного), динамическом (переход из одной системы в другую) и экономическом (количеством распределения психической энергии или катектировании либидо) видении психических процессов.

В клинической практике психоанализ ориентирован на устранение невротических симптомов, включающее в себя осознание пациентом бессознательных влечений и желаний с целью понимания и последующего сознательного разрешения внутрипсихических конфликтов, что предполагает терпеливую работу аналитика по выявлению различных видов подавления, вытеснения, сопротивления, переноса, потребности быть больным и страдающим, возникающих как в повседневной жизни анализируемого, так и в процессе психоаналитической терапии. Используя различные аналогии, З. Фрейд сравнивал

психоаналитическую терапевтическую работу с работой химика (химический анализ), археолога (раскопка древних слоев), вмешательством хирурга, воздействием ортопеда или влиянием воспитателя.

По мере развития теории и практики психоанализа, менялась и его техника. Первоначально, во время катартического лечения, целью терапии было разъяснение смысла симптомов. Затем вместо разъяснения симптомов в центре внимания оказалось раскрытие комплексов. Потом основной задачей психоаналитического лечения стало выявление и преодоление различных видов сопротивления, работа с переносом, неврозом переноса и контрпереносом. Наконец, психоаналитическая техника претерпела некоторые модификации в зависимости от формы болезни (невроз, психоз, шизофрения, нарциссические расстройства, пограничные состояния и др.), преобладающих влечений у больных и их структуры характера.

Развитие психоанализа сопровождалось вторжением психоаналитических идей в разнообразные сферы знания, включая науку, философию, социологию, мифологию, религию, художественную литературу, культуру в целом. Подобная тенденция соответствовала установке З. Фрейда, рекомендовавшего использовать психоанализ не только и не столько в качестве терапии, сколько из-за содержащихся в нем разъяснений и связей. Он имел в виду те разъяснения, которые психоанализ дает о том, что касается человека, прежде всего его сущности. Говоря о связях, З. Фрейд подразумевал те из них, которые психоанализ вскрывает в различных областях жизнедеятельности человека.

Не случайно ему самому принадлежат работы, не имеющие прямого отношения к психоаналитической терапии. К их числу относятся такие публикации, как «Толкование сновидений», «Психопатология обыденной жизни» (1901), «Остроумие и его отношение к бессознательному» (1905), «Воспоминание Леонардо да Винчи о раннем детстве» (1910), «Тотем и табу» (1913), «Массовая психология и анализ человеческого Я» (1921), «Будущее одной иллюзии» (1927), «Достоевский и отцеубийство» (1928), «Недовольство культурой» (1930), «Человек Моисей и монотеистическая религия» (1938) и др.

В начале XX в. происходило становление и формирование психоанализа. Психоаналитические идеи З. Фрейда обрели своих сторонников в различных странах мира, включая Россию. Возникло международное психоаналитическое движение. И хотя в то время психоанализ встречал критический отпор со стороны ряда медиков и представителей иных профессий, тем не менее, он постепенно завоевывал прочные позиции в психотерапии, искусстве, литературе.

Вместе с тем одновременно с возникновением международного психоаналитического движения начали нарастать трения среди самих психоаналитиков. Критика некоторых идей и концепций З. Фрейда со стороны его ближайших сторонников обернулась расколом в рядах первых психоаналитиков. В 1911 г. от З. Фрейда отошел А. Адлер, основавший индивидуальную психологию, в 1913 г. – К. Г. Юнг, создавший аналитическую психологию. З. Фрейд считал, что психоанализ переживет эту потерю и завоюет новых сторонников, что действительно имело место на протяжении последующих десятилетий.

В середине XX в. развитие психоанализа достигло, пожалуй, своего апогея, особенно в США и Англии, куда в 30–40-х годах эмигрировало большинство психоаналитиков из Австрии и Германии. Исключение составляли социалистические страны, особенно СССР, где в конце 20–начале 30-х годов фрейдизм был объявлен буржуазной идеологией, и психоанализ как таковой оказался под идеологическим запретом на протяжении шестидесяти лет.

В 60–70-х годах XX столетия психоанализ стал интенсивно развиваться в странах Западной Европы и Латинской Америки, в то время как в США его бум сменился своеобразным спадом. Тем не менее, США оставались по-прежнему цитаделью международного психоаналитического движения.

Во второй половине XX в. появились многочисленные, более кратковременные, по сравнению с психоанализом, виды психотерапии, составившие конкуренцию ему. Тем не менее, он не утратил своей значимости и по настоящее время, привлекая к себе внимание части врачей, философов и художественной интеллигенции.

В начале 90-х годов XX в. началось возрождение психоанализа в России. Возникли различные психоаналитические общества, учебные институты, центры. Стала осуществляться психоаналитическая терапия. Наблюдался заметный рост психоаналитической литературы, включая переводы на русский язык трудов наиболее известных зарубежных психоаналитиков. К началу XX в. в России появились первые члены Международной психоаналитической ассоциации.

Современный психоанализ включает в себя различные психоаналитические школы и направления. Одни психоаналитики придерживаются теории и практики классического психоанализа З. Фрейда, другие – школы объектных отношений (Д. Винникотт, М. Кляйн, Р. Фейрбейрн), экзистенциального психоанализа (Л. Бинсвангер, М. Босс), структурного психоанализа Ж. Лакана, психоаналитической психологии Я (А. Фрейд, Х. Хартманн), психологии самости Х. Кохута, интерсубъективного психоанализа (Дж. Атвуд, Б. Брауншафт, Р. Столороу) и ряда других направлений. Наряду с Международной психоаналитической ассоциацией существуют иные психоаналитические организации, представители которых практикуют психоаналитическую терапию.

Словом, начало XXI столетия сопровождается дальнейшим развитием психоанализа во многих странах мира. Наряду с клинической практикой развивается и прикладной немедицинский психоанализ, связанный с применением психоаналитических идей в разнообразных областях социально-экономической, политической и культурной жизни людей.

Основанный З. Фрейдом психоанализ оказался столь живучим, что, несмотря на постоянную критику его теории и практики с различных позиций, психоаналитические идеи продолжают оказывать заметное влияние на формирование мышления многих людей. Вместе с тем в процессе своего развития психоанализ претерпел заметные изменения, в результате чего даже в рамках Международного психоаналитического движения среди специалистов по бессознательному нет общепризнанного мнения по целому ряду проблем, касающихся как статуса психоанализа, так и специфики его теории и практики.

Терапия, наука, герменевтика?

Прошло более ста лет со дня возникновения психоанализа, однако в XXI в. до сих пор остаются дискуссионными вопросы, связанные с его статусом.

Является психоанализ одним из методов лечения, используемых в психотерапии?

Выступает ли он в качестве науки, способной к объективному изучению и объяснению бессознательных влечений и желаний человека?

Или психоанализ представляет собой герменевтику, т. е. искусство истолкования сновидений, текстов художественных произведений?

Ответы на поставленные таким образом вопросы зависят от того, под каким углом зрения рассматривается психоаналитическое учение З. Фрейда о человеке и культуре.

Например, вопрос об эффективности психоанализа как метода лечения психических расстройств остается открытым. Его сторонники убеждены, что психоанализ является эффективным средством лечения там, где оказывается бессильной психиатрия, ориентированная исключительно на медикаментозное лечение. Его противники считают, что психоанализ – дорогостоящее удовольствие, не приносящее реального выздоровления. Даже те, кто признает позитивное значение психоанализа, подчас высказывают сомнение относительно его терапевтических возможностей. Как недавно заметил один из российских писателей, «мое уважение к психоанализу велико, моя вера в его терапевтическую эффективность ничтожна».

Вопрос о научном статусе психоанализа также остается проблематичным, несмотря на все усилия опытным путем подтвердить или опровергнуть различные психоаналитические идеи и концепции. Одни исследователи считают, что психоанализ является такой же естественной наукой, как, скажем, физика или химия. Другие заявляют о том, что психоанализ не отвечает требованиям науки и представляет собой не что иное, как миф, интеллектуальное заблуждение одаренного воображением человека, каким был З. Фрейд.

Часть исследователей полагают, что психоанализ представляет собой не науку, а герменевтику. Он воспринимается или в качестве средства истолкования сновидений, художественных текстов, или с точки зрения участия в культурном движении, функционировании как герменевтика культуры.

Для одних психоанализ – это научная дисциплина, способствующая ответу на вопрос, как функционирует бессознательное, и объясняющая природу бессознательного психического. Для других он – искусство интерпретации, которое ограничивается ответом на вопрос, почему бессознательное имеет иную логику, чем сознание, и выявляет скрытый смысл и значение инакомыслия.

Столь неоднозначное понимание психоанализа отчасти объясняется той многозначностью его определения, которое можно найти в работах самого З. Фрейда.

И действительно, в его работах встречаются различные определения психоанализа, подчас трудно согласующиеся друг с другом. Палитра этих определений столь широкая, что дает повод для различных трактовок психоанализа как такового. Во всяком случае, психоанализ выступает у З. Фрейда в качест-

ве метода лечения психических заболеваний, науки о психически бессознательном и незаменимого средства научного исследования, вспомогательного средства исследования в разнообразных областях духовной жизни, искусства истолкования и нечто такого, что занимает среднее место между медициной и философией. Поэтому нет ничего удивительного в том, что в современном психоанализе сохраняется подобная многозначность в понимании того, что представляет собой психоанализ.

К настоящему времени среди психоаналитиков стало общепринятым деление психоанализа на клинический (работа в пациентами) и прикладной (использование психоаналитических методов и идей в области изучения религии, философии, искусства, культуры в целом). Подобное рассмотрение психоанализа имеет свою историю и началось при жизни З. Фрейда, несмотря на то, что сам он считал деление психоанализа на клинический и прикладной некорректным. З. Фрейд отстаивал точку зрения, в соответствии с которой в действительности граница проходит между научным психоанализом и его применением в медицинской и немедицинской областях.

Метаморфозы психоанализа

В истории человечества нередки случаи, когда те или иные открытия выходили из-под контроля тех, кто их совершал. Нечто подобное произошло и с психоанализом. Во всяком случае, уже при жизни З. Фрейда наметились такие тенденции развития его учения о человеке и культуре, которые не вписывались в его представления о будущем психоанализа.

Во-первых, для З. Фрейда исследовательская составляющая психоанализа была более значимой, по сравнению с его терапевтическим применением. Так, в 1922 г. в энциклопедической статье он довольно четко расставил приоритеты в отношении понимания психоанализа. В этой статье им было подчеркнуто, что психоанализ является: (1) способом исследования психических процессов, иначе недоступных; (2) методом лечения невротических расстройств, основанном на этом исследовании; (3) рядом возникающих в результате этого психологических конструкций, постепенно развивающихся и складывающихся в новую научную дисциплину.

Несмотря на подобную, четко выраженную З. Фрейдом позицию, последующее развитие психоанализа пошло иным путем. На передний план вышла терапевтическая деятельность, заслонившая собой исследовательскую составляющую психоанализа. Это не означает, что в психоаналитическом движении после З. Фрейда не осуществлялись никакие научные исследования. Имеются публикации, отражающие результаты исследовательской деятельности ряда психоаналитиков. Однако обозначившийся еще при жизни З. Фрейда разрыв между теорией и практикой психоанализа обернулся увлечением терапией в ущерб научным исследованиям.

Подобное положение наблюдается не только среди психоаналитиков, предпочитающих работать исключительно с пациентами и не тратить время на какие-либо исследования. Оно заметно сказывается на психоаналитическом обучении, в рамках которого основное внимание уделяется тренинго-

вому (учебному) анализу и супервизиям, продолжительность которых увеличивается от десятилетия к десятилетию.

Коммерческая составляющая терапии (психоанализ как способ материального обеспечения практикующих психоаналитиков) вытесняет психоаналитические исследования, которые требуют спонсорской поддержки и не приносят какого-либо дохода психоаналитикам. И это вполне объяснимо, поскольку временные и, соответственно, финансовые издержки на осуществление научных исследований (выгоднее принимать, скажем, пять – шесть пациентов в день, чем тратить время на размышления и исследования, результаты которых могут не получить одобрения среди коллег-профессионалов) всегда были и остаются достоянием настоящих приверженцев науки.

То, что современный психоанализ выступает прежде всего и главным образом в форме терапии, наглядно зафиксировано в некоторых словарях. Типичным примером в этом отношении может служить словарь английского психоаналитика Ч. Райкрофта (Критический словарь психоанализа, 1995), в котором психоанализ рассматривается как вид лечения неврозов и только затем как психологические теории происхождения неврозов и общего психического развития.

Во-вторых, изначально психоанализ выступал своего рода альтернативой традиционной медицины, что привело к тому, что на первоначальном этапе своего становления и развития он был критически встречен врачами того времени и получил поддержку в большей степени со стороны части художественной интеллигенции, нежели со стороны медицинского сословия. Однако в дальнейшем часть врачей настолько охотно начала практиковать психоанализ, что со временем он все больше и больше стал соотноситься с одним из направлений развития медицины. Психоанализ превратился в клиническую деятельность, подобную иным терапевтическим практикам, осуществляемым врачами.

Данное направление развития психоанализа наметилось при жизни З. Фрейда, который воспринимал подобную тенденцию как нежелательную и весьма опасную. Он не хотел, чтобы психоанализ был поглощен медициной и в окончательной форме существовал бы, по его выражению, только в учебнике по психиатрии в главе «Терапия». Он был против того, чтобы психоанализ оказался придатком психиатрии. По его убеждению, использование психоанализа для терапии неврозов является лишь одним из немногих его применений. Более того, З. Фрейд надеялся на то, что в будущем обнаружится истинная ценность психоанализа, а именно, что предшествующее использование психоаналитической терапии не было самым важным. В любом случае, как полагал он, было бы несправедливо жертвовать всем остальным ради терапии только потому, что данная область приложения психоанализа соприкасается с кругом интересов врачей.

Кстати сказать, несмотря на то, что З. Фрейд получил медицинское образование, стал практикующим врачом и на протяжении всей своей жизни принимал пациентов, тем не менее его тяготила подобная работа. По его собственному признанию, как в молодые годы, так и в зрелом возрасте он не питал какого-то особого пристрастия к профессии врача. Его влекла к се-

бе исследовательская деятельность, и лишь недостаточное для содержания семьи материальное положение заставило его сперва пойти работать в клиническую больницу, а затем обратиться к частной практике.

В переписке с близкими коллегами З. Фрейд неоднократно выражал сожаление по поводу того, что ему приходится работать с пациентами вместо того, чтобы заниматься всецело наукой. После своей сорокалетней терапевтической деятельности он откровенно признал, что был плохим врачом, правда, как подчеркивал он, это никак не отразилось на пациентах, поскольку он добросовестно выполнял свой врачебный долг. Во всяком случае, его вынужденная терапевтическая деятельность, способствовавшая становлению и развитию психоанализа, была ему, по его собственному признанию, в тягость.

В-третьих, З. Фрейд объединил вокруг себя широкий круг людей, интересующихся психоанализом. Многие из них не имели медицинского образования. И он одобрительно отзывался о тех «дилетантах», которые, не имея диплома врача, но овладев методами и техникой психоаналитического лечения, с успехом использовали свои знания и навыки при терапевтической работе с пациентами. Он не только одобрительно отзывался о «дилетантах-аналитиках», внесших посильный вклад в развитие психоанализа, но и защищал их в случае необходимости от всевозможного рода нападок. Это имело место, в частности, в 1925 г., когда не имеющий медицинского образования, но, по оценке З. Фрейда, с успехом работавший в сфере психоанализа, Т. Райк был обвинен в шарлатанстве и венская магистратура поставила вопрос о запрещении ведения им клинической практики.

В противоположность подобной позиции З. Фрейда многие европейские и американские психоаналитики того времени выступили против того, чтобы практикой психоанализа занимались люди, не имевшие медицинского образования. Нью-Йоркское психоаналитическое общество приняло резолюцию, в первом пункте которой было зафиксировано, что практика психоанализа в лечебных целях должна быть ограничена врачами (докторами медицины), выпускниками признанных медицинских институтов, имеющими специальную подготовку в психиатрии и удовлетворяющими требованиям статей законов о медицинской практике, субъектами коих они являются.

Дилетантский анализ был объявлен вне закона, а Американская медицинская ассоциация запретила своим членам сотрудничество с практикующими дилетантами-аналитиками.

З. Фрейд был вынужден констатировать, что развитие психоанализа пошло вовсе не по тому пути, который ему представлялся приемлемым и целесообразным. Когда в конце 30-х годов в США распространилось известие, что он изменил свои взгляды по вопросу дилетантского анализа, то ему пришлось опровергнуть эти слухи. В 1938 г. З. Фрейд подчеркнул, что на фоне американской тенденции превратить психоанализ в «простую горничную психиатрии» он поддерживает дилетантский анализ еще в большей степени, чем раньше.

После эмиграции многих ведущих европейских психоаналитиков в США вопрос о запрещении дилетантского анализа был решен законодательными актами и административными средствами. В США и в некоторых других странах право на осуществление психоаналитической терапии предоставлялось

людям, имеющим медицинское образование. На протяжении ряда десятилетий психоаналитическое образование в ведущих американских институтах могли получить лишь медики по образованию. Только в последнее десятилетие XX столетия американские психологи выиграли судебный процесс, связанный с признанием их терапевтической работы психоаналитической и права на соответствующую оплату, включенную в медицинское страхование.

В-четвертых, классический психоанализ включал в себя критическую установку, связанную с разоблачением различного рода иллюзий человечества.

Его теория содержала критические интенции, реализация которых сопровождалась радикальным пересмотром предшествующих взглядов на человека (признание его не столько сознательным, сколько бессознательным существом, от природы наделенным сексуальными и агрессивными влечениями; рассмотрение психосексуального развития ребенка с точки зрения прохождения им оральной, анальной и фаллической стадий; проведение различий между сексуальность и генитальностью) и на культуру (развитие культуры и человечества осуществляется за счет подавления бессознательных влечений людей, что ведет к их невротизации).

Его практика не претендовала на изменение общественных устоев жизни людей, что не является прерогативой терапии. Однако терапевтическая деятельность основывалась на понимании того, как и почему двойные стандарты общества оказывают воздействие на вытеснение сексуальных желаний людей и бегства в болезнь тех, кто не смог справиться со своими внутриличностными конфликтами.

З. Фрейд не считал, что психоаналитик должен быть непременно фанатиком здоровья, стремящимся во что бы то ни стало излечить пациента, даже если от него потребуются большие издержки, чем он имеет от своего заболевания. Он придерживался точки зрения, в соответствии с которой в некоторых случаях бегство в болезнь вполне оправданно и, поняв это положение, аналитик может отойти в сторону, щадя больного.

Дальнейшее развитие психоанализа сопровождалось утратой его критической функции. В нем стали преобладать конформистские тенденции, заметно сказавшиеся на его практике, когда основной, а подчас и единственной целью аналитической терапии стала задача адаптации, приспособления человека к существующим условиям жизни.

Проблема адаптации человека к реальности затрагивалась в рамках классического психоанализа. Во всяком случае, вслед за венгерским психоаналитиком Ш. Ференци З. Фрейд проводил различие между двумя видами адаптации человека – аутопластической (приспособление человека к условиям жизни) и аллопластической (преобразование окружающей реальности в соответствии со своим внутренним миром). Однако только после публикации работы Х. Хартманна «Психология Я и проблема адаптации» (1939), в которой был высказан ряд новых соображений, связанных с пониманием адаптивности и бесконфликтной сферы Я, в практике психоанализа произошла ориентация на приспособление пациентов к существующей реальности.

Сам Х. Хартманн не выходил за пределы концептуального осмысления проблемы адаптации, понимая под адаптацией не одно лишь пассивное

подчинение целям общества, но также активную их выработку и попытки их изменить. Кроме того, в теоретическом плане он выделил еще один вид адаптации, связанный с возможностью человека находить себе новую среду обитания. Однако его мысль о том, что, когда речь идет о терапевтических целях, на передний план выступают, скорее, интересы индивида, чем общества, но, если сфера исследования расширяется до учета потребностей общества, то картина меняется, была воспринята, судя по всему, неадекватным образом. Это не могло не отразиться на терапевтических установках практикующих психоаналитиков. Во всяком случае, последующее развитие психоанализа обнаружило явную тенденцию аналитической терапии на приспособление человека к существующей реальности.

На протяжении 1952–1954 гг. Х. Хартманн был президентом Нью-Йоркского психоаналитического общества, с 1951 по 1957 г. – президентом Международной психоаналитической ассоциации, а с 1959 г. до своей кончины в 1970 г. – ее почетным президентом. С учетом этого обстоятельства становится более понятным, почему идеи Х. Хартманна, преломленные в сознании многих психоаналитиков, особенно американских, через призму проблемы адаптации оказались столь действенными в их клинической деятельности. Как бы там ни было, но адаптивная тенденция аналитической терапии стала превалирующей не только в США, но и в Международном психоаналитическом движении на протяжении нескольких десятилетий второй половины XX в. В определенной степени она сохранилась и по сей день.

В-пятых, хотя З. Фрейд ориентировался на объяснение психического посредством психического, а не соматического, тем не менее, он исходил из того, что, по мере обретения более глубоких знаний в области биологии и химии, заложенный им фундамент психоанализа может претерпеть существенные изменения. Последующее развитие психоанализа сопровождалось замкнутостью в своем собственном психоаналитическом пространстве и отрывом от других отраслей знания, особенно естественнонаучного. Подобная направленность развития психоанализа была превалирующей на протяжении XX столетия, когда психоаналитики довольствовались лишь собственными аналитическими знаниями и не обращались к достижениям других наук. Исключение составляли лишь те психоаналитические школы, представители которых обращались к лингвистике (структурный психоанализ), экзистенциальной философии (экзистенциальный психоанализ) или социокультурным дисциплинам (гуманистический психоанализ). Только в последние два десятилетия XX в. стали раздаваться голоса некоторых психоаналитиков, призывающих к сотрудничеству с другими научными дисциплинами, прежде всего с нейробиологией.

Перспективы развития психоанализа

Прежде всего, следует сказать о том, что психоанализ останется, надо полагать, действенным в качестве общенаучного подхода к изучению нормальной и патологической личности, исследованию развития индивида с точки зрения учета его бессознательных влечений, оказывающих существенное

влияние на его мышление и поведение. В этом отношении значимость психоанализа в XXI в. оказывается не только не меньшей, но, скорее всего, даже большей, чем в предшествующем столетии.

Происходящие в мире изменения (глобализация социально-экономических политических и технологических процессов, сексуальная революция и новое женоненавистничество, однополые браки и переоценка традиционных ценностей жизни, как и многое другое) сопровождаются не спадом, а ростом психических заболеваний. Поэтому можно говорить о том, что потребность в различных видах психотерапии будет возрастать. Психоанализ не составляет исключения в этом отношении.

Во всяком случае, судя по всему, в XXI в. психоанализ и психоаналитическая терапия будут пользоваться спросом у части населения различных стран мира. Другое дело, что вряд ли возможет подобный бум психоанализа, как это имело место в США в середине XX столетия. Напротив, клиническое применение психоанализа хотя и останется превалирующим в Международном психоаналитическом движении, тем не менее, будет, как мне представляется, не столь заметным на фоне других, более краткосрочных видов психотерапии и других направлений нетрадиционной медицины.

Принимая во внимание изменения, происшедшие в психоаналитическом мышлении последних десятилетий, можно ожидать, что в клиническом психоанализе перспективными окажутся следующие направления:

– субъектно-ориентированные, включающие в себя установки на активно эмпатические отношения между пациентом и аналитиком, не догматически разделяющим стереотипы психоаналитического мышления и терапевтического действия, сформированные у него в процессе обучения в том или ином психоаналитическом институте и закрепленные статусным положением в определенном психоаналитическом сообществе, а творчески относящимся к аналитическому процессу как открытому для инноваций пространству возможностей взаимопонимания и терапевтического воздействия, ограниченных лишь врачебной максимой «не навреди»;
– конвергентно-толерантные, наводящие мосты между различными психоаналитическими школами и иными психотерапевтическими методами, а также использующими тот концептуальный багаж и терапевтический опыт, которые способствуют осуществлению эффективной терапии в мире, характеризующемся новыми глобальными и региональными процессами (терроризм, использование современных информационных технологий, возможность погружения в виртуальное пространство, основанные на легализации нетрадиционной сексуальной ориентации семейные отношения и др.);
– междисциплинарно-системные, устанавливающие необходимые связи между психоанализом, другими науками, традиционными и нетрадиционными методами лечения и в то же время основывающиеся на специфике психоаналитического видения истоков возникновения и природы психических заболеваний, эвристических и технических возможностях психоаналитической терапии.

По-прежнему будет развиваться и прикладной немедицинский психоанализ, ориентированный на использование психоаналитических идей и концепций в различных сферах жизнедеятельности человека и общества. Помимо традиционного вторжения психоанализа в художественную литературу и искусство, он, несомненно, будет занимать все большее место в кино, на телевидении, при подборе профессиональных кадров, в рекламных кампаниях потребительских товаров, в политическом пиаре, в коучинге.

З. Фрейд исходил из того, что каждый культурный человек должен обладать необходимым для жизни набором психоаналитических знаний. Он надеялся, что со временем к невротикам добавится «второй род персон», которые будут проходить анализ по интеллектуальным мотивам. И хотя действительно психоаналитические знания помогают нормальному человеку решать возникающие перед ним проблемы, тем не менее, вряд ли стоит ожидать в ближайшем будущем значительного увеличения числа тех, кто захочет обращаться к психоаналитикам по интеллектуальным мотивам. Во всяком случае, в условиях нестабильного материального благосостояния, а подчас бедности части населения в различных странах мира, появления и развития краткосрочных, не занимающих много времени и не столь дорогостоящих видов психотерапии, слишком мало шансов на то, чтобы психоанализ стал массовой терапевтической и профилактической практикой.

Что касается психоаналитического образования, то не исключены изменения в ее модели, принятой Международным психоаналитическим движением в начале XX в., но вызывающей в последнее время неудовлетворенность не только у кандидатов в психоаналитики, но и у известных зарубежных психоаналитиков.

Если во второй половине XX в. психоаналитическое образование стало приобретать все более догматический характер с присущими ему ритуалами долгосрочного обучения, то в настоящее время все острее ощущается потребность в реализации свободы творчества и выходе за границы освоения преимущественно клинического материала. Возможно, что подобная потребность со временем не только обретет свою реализацию, но и станет неотложной, предопределяющей осуществление соответствующих реформ в психоаналитическом образовании как таковом.

Кроме того, можно ожидать, что, несмотря на сопротивление консервативно настроенных психоаналитиков, психоаналитическое образование в рамках Международной психоаналитической организации станет доступным не только медикам и психологам, как это принято в настоящее время в большинстве стран мира, но и специалистам иных профессий. В частности, потребность в развитии и совершенствовании детского психоанализа, а также в применении психоаналитических идей в педагогике требует доступа к психоаналитическому образованию не только со стороны педиатров, но и школьных учителей, педагогов. Во всяком случае, получившее начальный толчок становление психоаналитической педагогики требует своего дальнейшего развития, интенсификация которого весьма вероятна в недалеком будущем.

В свете обозначенных выше возможностей актуальным является вопрос о будущем психоанализа в России.

Правда, еще рано говорить о каком-либо концептуальном прогрессе в области психоанализа или тенденциях его развития в России, поскольку, в отличие от многих других стран мира, в ней не существовало устойчивой психоаналитической традиции. С момента возрождения психоанализа в России прошло чуть более 25 лет, и только в последние годы некоторые российские психоаналитики стали признаваться Международной психоаналитической ассоциацией в качестве специалистов, имеющих соответствующую ее стандартам подготовку и способных к осуществлению профессиональной терапевтической деятельности.

Пока очевидно только одно. Начавшееся в конце 80-х годов XX столетия возрождение психоанализа в России, сегодня набирает такие темпы, что по количеству психоаналитических центров, обществ, организаций, учебных институтов и курсов, а также их выпускников, мы уже превзошли некоторые страны мира. Если до 1999 г. у нас не было ни одного члена Международной психоаналитической ассоциации, то на сегодняшний день их около сорока, а кандидатов в члены данной организации – порядка пятидесяти. С большой долей вероятности можно говорить о том, что в количественном отношении российские психоаналитики выйдут в недалеком будущем на одно из первых мест в мире.

Другое дело, смогут ли российские психоаналитики занять ведущие позиции в мировом психоаналитическом движении. К сожалению, среди них пока нет ни концептуального, ни организационного единства. Скорее, напротив, по мере увеличения числа российских членов Международной психоаналитической ассоциации, усиливаются напряжения и межличностные конфликты, с одной стороны, между ними и теми, кто получил психоаналитическое образование в рамках Европейской конфедерации психоаналитической терапии, Русского психоаналитического общества и иных отечественных структур, а с другой стороны, между самими членами Международной психоаналитической ассоциации, проходившими личный анализ у представителей различных психоаналитических школ в Англии, Германии, Чехии, Франции.

Современное состояние психоанализа в России в какой-то степени воспроизводит общеполитическую и экономическую ситуацию. Если во многих странах мира, как и в Международном психоаналитическом движении, наблюдаются интеграционные процессы, то в России преобладают тенденции к дезинтеграции. В рамках отечественных психоаналитических структур предпринимаются попытки к объединению психоаналитиков между собой, однако они не приносят пока желательного результата.

Хотелось бы надеяться, что личные амбиции российских психоаналитиков, приводящие подчас к скрытому или явному неприятию друг друга, не скажутся радикальным образом на возможности творческого развития теории и практики психоанализа.

Хотелось бы надеяться также на то, что в XXI столетии центром международного психоаналитического движения станет именно Россия, как в начале XX в. им была Австрия, а в середине и второй половине того же века – США.

Как знать, быть может, на каком-то временном отрезке XXI в. президентом Международной психоаналитической ассоциации впервые в истории психо-

аналитического движения станет российский психоаналитик. Точно так же, как впервые более чем за сто лет существования Международной психоаналитической ассоциации на пост президента была избранна первая женщина, аргентинский врач Вирджиния Унгар (4 июня 2015 г.).

Заключительные соображения

История становления и развития психоанализа свидетельствует о том, что к психоанализу всегда было двойственное отношение. Наряду с признанием его ценности для понимания нормального и патологического развития человека, находились многочисленные его противники, не только не признававшие эвристическую значимость и терапевтическую эффективность психоанализа, но и считавшие, что его необходимо запретить, поскольку психоанализ, на их взгляд, пробуждает низменные инстинкты (особенно сексуальные) и ведет к оболваниванию людей.

Так, несмотря на возрождение психоанализа в России, сегодня в различных публикациях отечественных авторов встречаются призывы как к разоблачению З. Фрейда, являвшегося, по их мнению, «шарлатаном», «мошенником», «наркоманом», «преступником», «сексуальным маньяком» и «злейшим врагом человечества», так и к ниспровержению психоанализа, представляющего собой, с их точки зрения, «псевдонауку» и «мистификацию», оказывающую воздействие лишь на «глупых и легковерных людей». Практиковать и пропагандировать психоанализ могут, по выражению одного из его критиков, «только извращенцы или дураки».

Схожие оценки психоанализа характерны и для части западных авторов. В свете подобного отношения к нему тридцать лет тому назад один из критиков рассматривал психоанализ в качестве «заблуждения интеллектуального сознания XX в.», а также явления без будущего, представляющего собой в истории идей «нечто подобное динозавру или цеппелину».

Однако до сих пор мы являемся свидетелями того, что психоанализ не только по-прежнему жив, но и в некоторых странах, особенно в России, завоевывает все большее число своих сторонников. В связи с этим вспоминается ирония Марка Твена, который, узнав о распространении слухов о его смерти, опубликовал в одной из газет сообщение о том, что известия о его кончине преждевременны.

В «Автобиографии» (1924) З. Фрейд высказал надежду, что он открыл дорогу важному прогрессу в деле познания человека. Оглядываясь на дело своей жизни, он отметил, что проделал разнообразную работу и проложил немало путей, из которых в будущем кое-что должно получиться.

В 1936 г., по случаю чествования 80-летия со дня рождения основателя психоанализа, Томас Манн в докладе «Фрейд и будущее» подчеркнул: «Пусть будущие времена изменят или ограничат то или иное достижение его исследования, но вопросы, которые Зигмунд Фрейд поставил перед человечеством, никогда уже не будут обойдены молчанием, его знания никогда не смогут вновь погрузиться во тьму. Понятия, которые он создал, термины, которые он сотворил, уже вошли как нечто само собой разумеющееся в живую кровь

языка; во всех областях духовной деятельности, в литературной критике и искусствоведении, истории религии и древней истории, в мифологии, фольклористике и в педагогике, а также и в самом творчестве отчетливо прослеживается его влияние, и если чему из деяний нашей семьи и суждено уцелеть от забвения, так – мы в этом уверены – его делу познания души».

Полагаю, что подобная оценка деятельности З. Фрейда не утратила своей значимости и в настоящее время, когда в 2016 г. его основателю исполнилось 160 лет.

2006 (2016)

ЧАСТЬ II

ФИЛОСОФСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ

ЦЕЛИ ДЛЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

«Цели для человечества» – пятый доклад, выполненный в рамках разрабатываемого Римским клубом исследовательского проекта под броским названием «Человечество в затруднении». В его подготовке приняли участие 130 специалистов в области науки, техники, культуры из разных стран мира.

Доклад состоит из трех частей. В них рассматриваются цели на национальных и транснациональных уровнях, описываются ценностные ориентации групп, корпораций, правительств и наций, намечаются принципы построения некой «общности мировой солидарности» и предлагаются «сценарии» осуществления так называемой «революции мировой солидарности».

В первой части доклада, «Мировой атлас современный целей», строятся атласы, с одной стороны, национальных и региональных, а с другой – международных и транснациональных целей. Авторы исходят из того, что нации, корпорации и организации ставят перед собой, как правило, такие цели, которые соответствуют их собственным ближайшим интересам, «не заботясь о социально-экономических и экологических последствиях в мировом масштабе». Поэтому, считают они, необходимо всестороннее исследование целей в рамках каждого региона планеты, что «позволяет выявить как сходства и различия между целями, так и потребность в постановке „новых целей", отвечающих принципам «подлинного гуманизма и большой ответственности за судьбу человечества». В книге составляется и «атлас международных и транснациональных целей»: целей Организации Объединенных Нацией, Международной организации труда, мультинациональных корпораций, Всемирного совета церквей и римской католической церкви.

Выявляя специфику каждого региона, авторы одновременно пытаются описать общезначимые цели, служащие ориентиром для «перспективного развития человечества». В работе приводятся многочисленные статистические данные и прогнозы, касающиеся природных ресурсов, роста народонаселения, гонки вооружений, а также высказывания политических и общественных деятелей по ряду проблем современности. Все это позволяет в известной степени воссоздать картину эволюции ценностей и целей, разделяемых нациями, правительствами, странами.

В докладе показывается, что если в предшествующие исторические периоды основной целью высокоразвитых стран было максимальное производст-

во товаров массового потребления и рост валового национального продукта, то в последние годы акцент смещается на другие цели с учетом не только экономического эффекта, но и факторов сохранения окружающей среды, социального и культурного развития. В конце 60-х годов, говорится в работе, на передний план выдвинулся новый комплекс ценностей, связанный с осознанием важности решения острых социальных и экологических проблем, что, например, на Западе наиболее рельефно выразилось в смене экономических и политических лозунгов – «от общества потребления к обществу сохранения», от «общества, основанного на количестве, к обществу, основанному на качестве» (Laszlo, 1977, p. 11, 14). Что касается слаборазвитых стран, отмечается в книге, то здесь эволюция ценностей и целей характеризуется появлением новых концепций, отличных от ранее распространенных теорий «вестернизации». Возникла антиколониальная ориентация.

Определенный сдвиг в ценностных ориентациях и целях наблюдается и в транснациональных организациях: мультинациональные корпорации, утверждают авторы, начинают руководствоваться принципами долгосрочного планирования и «глобального системного мышления» (там же, с. 232); ООН и МОТ все больше внимания уделяют целям сохранения мира и отстаивания человеческих прав; Всемирный совет церквей и римская католическая церковь призывают к «социальному и духовному возрождению», подчеркивая, что экономический рост – это средство, а не цель в себе и что развитие должно оцениваться не в терминах ВНП, а в терминах качества жизни и социальной справедливости.

При всей рациональности отдельных выводов, сделанных в этой части книги, анализ авторов доклада страдает серьезными методологическими просчетами, которые, на наш взгляд, обусловлены отсутствием однозначной методики исследования целей различных стран мира, с одной стороны, и неопределенностью трактовки авторами понятия «цель» – с другой. Это привело к тому, что разделение планеты по регионам оказалось произвольным, а система оценок целей стран и международных организаций – разноплановой. Отсутствие же строгой дефиниции категории «цель» послужило причиной стирания границ между объективными и субъективными аспектами целенаправленной деятельности человека. Под «целью», как это можно понять из доклада, подразумеваются и ожидания людьми чего-то желаемого, и потребности отдельного человека, групп и обществ, и задачи, определяемые организациями, нациями, государствами, и типичные установки по отношению к различным объектам человеческой деятельности. Во всех случаях понятие «цель» сопряжено с субъективной предрасположенностью человека или группы людей к какому-то действию. Результатом такого подхода явился отказ от анализа проблемы цели как объективной закономерной теоретической (познавательной) и практической (преобразовательной) деятельности человека, что, в свою очередь, привело к открытию таких «горизонтов человечества» и «сценариев» достижения «общей мировой солидарности», которые могут быть охарактеризованы, по меньшей мере, как утопические.

С точки зрения оценки эволюции работ Римского клуба, несомненный интерес представляет вторая часть доклада «Новые горизонты благодаря гло-

бальным целям». Как известно, в первом докладе Римского клуба «Пределы роста» (Meadows, 1972) отстаивалась мысль, что «единственно возможной альтернативой» выживания человечества, столкнувшегося с негативными последствиями безудержного экономического развития, является стабилизация капитала и народонаселения на определенном уровне, превышение которого грозит «всемирной катастрофой». Эксперименты группы Д. Медоуза исходили из предпосылки существования так называемых «внешних границ» (исчерпаемость природных ресурсов, пределы физического приспособления человека к загрязнению окружающей среды и т. д.). Авторы доклада «Цели для человечества» не соглашаются с подобной точкой зрения, пересматривая как теоретические постулаты, так и практические рекомендации, содержащиеся в «Пределах роста». Это не значит, однако, что они напрочь отвергают «внешние границы». Наличие их признается. Но одновременно подчеркивается, что для разрешения «экологического кризиса» рассмотрения лишь «внешних границ» недостаточно. Необходимо учитывать и так называемые «внутренние границы», обусловленные косностью мышления, недальновидностью ряда политических стратегов Запада, постановкой ими целей, ориентированных на получение сиюминутных выгод без надлежащей оценки возможных социально-экономических и экологических последствий. «Ясно, – отмечается в докладе, – что больше нельзя игнорировать эти границы. Ясно также и то, что они не должны рассматриваться как абсолютные, установленные физической природой. Критические границы развития человечества не физические, а человеческие. Благодаря прорыву через носящие сдерживающий характер «внутренние границы» существующие „внешние границы“ могут быть отодвинуты, а в некоторых случаях – ликвидированы» (Laszlo, 1977, p. 258).

Основное внимание в докладе как раз и сосредоточено на анализе «внутренних границ» и постановке «глобальных целей», открывающих «новые горизонты для человечества». В качестве таких «глобальных целей» рассматриваются цели безопасности, обеспечения продовольствием, разумного использования энергии и природных ресурсов, продолжение развития не столько с точки зрения количественных показателей, сколько в плане повышение «качества жизни» отдельного человека и благосостояния всех членов социальной организации, названной авторами доклада «общностью мировой солидарности». Раскрытие «глобальных целей человечества» сопровождается критикой установок на прекращение экономического роста, характерных для экспертов группы Д. Медоуза. Для авторского коллектива под руководством Э. Ласло вопрос заключается не в дилемме продолжать дальнейший экономический рост и, следовательно, подталкивать человечество к катастрофе, или приостановить этот рост, добиться глобального равновесия и тем самым спасти человеческую цивилизацию от гибели, а в том, как продолжать экономический рост и с какой целью. «Рост ради самого роста часто противоречит человеческим интересам – он может, скорее, снизить, чем повысить качество жизни. Экономический рост должен служить гуманным целям и должен иметь место только в том случае, когда он способен осуществлять эту функцию» (там же, с. 303). Это значит, что современная западная концепция эко-

номического роста, определяющая этот рост как панацею от всех бед, должна быть заменена «гуманной концепцией социально-экономического прогресса, измеренного в терминах качества жизни» (там же, с. 304). Рассмотрение этих вопросов свидетельствует о более реалистичном подходе авторов к решению экологических проблем, чем это имело место в первых докладах Римского клуба.

В книге зафиксирован существенный разрыв между желаемыми целями и реальными своекорыстными целями корпораций, организаций и государств, а также сделана попытка создать модель оценки степени приближения различных стран к «глобальным целям человечества».

В третьей части доклада, «Порыв через внутренние границы», рассматриваются возможности преодоления кризисных ситуаций и построения «общности мировой солидарности». Здесь исследуются интеллектуальные ресурсы человечества, относящиеся к росту «мировой солидарности», описывается «образ» будущего мира и намечаются «стратегии для прорыва через современные внутренние границы человечества и открытия новых горизонтов глобальной общности» (там же, с. 368).

Значительное внимание уделяется выявлению потенциальной роли идеологий в «прорыве через внутренние границы» и достижения «мировой солидарности». При этом основной упор делается на «либеральной демократии» и «альтернативных культурах». Либерализм предшествующих столетий, пишут авторы, характеризовался крайним индивидуализмом. В настоящее время его прежние установки сменяются ориентацией на обеспечение «оптимума свободы для всех». Эксперты коллектива Э. Ласло подчеркивают существенный «потенциальный вклад марксистского коммунизма в преодолении внутренних границ и рост мировой солидарности» (там же, с. 403). Они, однако, не сумели осознать положение о развитии человечества через борьбу и единство противоположностей, выступают против насильственной ломки социально-политических структур общества, полагая, что сегодня нет необходимости в революционных поворотах, ибо эффективным средством разрешения проблем является «гармоническое развитие всех обществ, руководствующихся новой этикой гуманизма и взаимной солидарности» (там же, с. 406).

В заключительном разделе книги рассматриваются вопросы, связанные с установлением «общности мировой солидарности». Группа Э. Ласло исходит из того, что «достижение мировой солидарности – это великий императив нашей эры» (там же, с. 415), осуществляющийся через «революцию мировой солидарности», под которой понимается не что иное, как «революция в сознании» во всемирном масштабе.

Оценивая доклад в целом, следует, на наш взгляд, иметь в виду, что в последние годы на Западе усилились критические умонастроения по отношению к непродуманному экономическому росту, сопровождающемуся негативными социальными и экологическими последствиями. Подобное умонастроение разделяют и эксперты группы Э. Ласло, подвергающие критики существующий истеблишмент с его своекорыстными целями. В этом плане эмпирический материал и критические суждения, содержащиеся в докладе, представляют несомненный интерес для отечественных ученых. Иначе обстоит дело

с конечными выводами и рекомендациями, вытекающими из рассмотренного доклада, ибо они представляют собой типичную иллюзию, будто с изменением одного лишь сознания людей можно радикально преобразовать существующий мир. Не случайно призывы к построению новой социальной организации людей типа «общности мировой солидарности» оказываются, по сути дела, не чем иным, как стремлением придать развитию человечества утопическую форму.

Литература

Laslo E. et al. Goals for Mankind. A Report to the Club of Roma on the New Horizonts of Global Community. N. Y., 1977.

Meadows D. H., Meadows D. L., Randers J., Behrens W. The Limits to Growth. A Reports for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind. N. Y., 1972.

1977

ЛИЧНОСТЬ И САМОСТЬ

Новая книга профессора философии Нью-Йоркского университета Р. Абельсона посвящена концептуальному рассмотрению психологических идей, вовлеченных в сферу познания и самопознания человека. Цель исследования, как ее определяет сам автор, – показать, что человек имеет «психоэтическое измерения, несводимое к биологическим и физиологическим процессам (Abelson, 1977, с. 118). Освещение других вопросов в рамках так называемой «философской психологии» осуществляется в рецензируемой книге лишь в той степени, в какой это способствует пониманию существа «концептуальной революции» в психологии и новому видению человека.

С первых же станиц работы Абельсон стремится выявить специфику психологии как науки о человеке. Эта специфика, по его мнению, проявляется, прежде всего, в особенностях психологического языка, с которой имеет дело исследователь. Как известно, экспериментальная психология предшествующих столетий пыталась нивелировать различия между языком естественных и тем языком, в терминах которого описывалась человеческая деятельность. Детерминирующая тенденция экспериментальной психологии заключалась в редукции психологической концепции к биологическим. Подобное биологам и физикам, психолог стремился применять естественнонаучные методы исследования и соответствующий к сфере познания человека. Оценивая данную тенденцию развития психологии, Абельсон считает, что экспериментальные психологии внесли определенный вклад в поведении животных, некоторых физиологических процессов, но «они мало что добавили к нашему познанию человеческой мотивации» (там же, с. 1), ибо не учитывали специфику психологического языка.

Вполне очевидно, что не в психологии самопознания играет существенную роль, в то время как в естественных науках приоритет принадлежит познанию, основанному на фактах наблюдения над объектами, находящимися вне человека. Эта особенность психологии не ускользнула от внимания таких психологов XIX в., как Вунд и Тиченер, однако, отмечает автор, из этого правильного наблюдения данные психологи сделали неверные выводы и том, что самопознание не подлежит сомнению и что оно включает в себя интроспекцию, внутреннее проникновение в сферу психологии. Это невразумительное объяснение того очевидного факта, что личность имеет склон-

ность к самопознанию, была, по словам Абельсона, «правильно упразднена бихевиористами, которые, к сожалению, выплеснули вместе с водой и ребенка из ванной» (там же, с. 2), свели самопознание к статусу так называемого вербального поведения. Особенности психологического языка, как полагает автор, заключаются в том, что, во-первых, психологические понятия используются человеком при познании самого себя без выхода на уровень внешнего наблюдения, во-вторых, правильное использование этих понятий включают в себя нормативный аспект и, в-третьих, данные понятия являются интенциональными, т. е. характеризующими собой определенные отношения между субъектом и объектом независимо от того, существует ли объект в действительности или только в воображении человека.

Исходя из отмеченных особенностей психологического языка, Абельсон стремится показать, что объяснение человеческих действий в психологи принципиально отлично от объяснения различных объектов в естественных науках. С этой целью он рассматривает существующие психологические и естественнонаучные концепции объяснения. В частности, автор книги отмечает, что «логические эмпирики», чьи взгляды были канонизированы в американской психологии, пытались провести различия между детерминистским и вероятностным объяснением. Абельсон считает, что детерминистские законы психологи не совпадают с аналогичными законами в сфере естественных дисциплин. Имеются, конечно, статистические обобщения, способствующие предсказанию вероятности индивидуального или группового поведения при определенных условиях, но они, как указывается в книге, являются скорее описательными, чем объяснительными. Кроме того, существуют такие психологические объяснения, которые, по мнению Абельсона, не имеют ничего общего с законами: психологические объяснения человеческих действий осуществляются при помощи понятий «мотив», «вера», «интенция», которые не входят в объяснительные концепции естественных наук с их акцентов на причинные закономерности (там же, с. 8).

Автор книги останавливается на рассмотрении психоаналитических идей, согласно которым человек представляет собой айсберг, большая часть которого (бессознательное) скрыта под водой, а меньшая (сознание) находится на поверхности. Он не проявляет симпатий к психоаналитической трактовки человека, разделяя скорее взгляды С. Шомакера, утверждающего, что успешное использование в психологии концепций, раскрывающих существо желаний, чувств и интенций индивида, возможно лишь при установлении аналогий, обратной фрейдовской. Идеи же психоаналитиков свидетельствуют об их стремлении редуцировать психологические язык к физическому, объяснит все поведение человека через его бессознательные стремления и желания. Но, как подчеркивает Абельсон, «бессознательные мотивы являются скорее исключением, чем правилом, мы можем знать об их существовании только в том случае, если они становятся сознательными мотивами» (там же, с. 10). Все это имеет существенное значение для установления различий между причинным и мотивационным объяснением в психологии.

Критика автором установок «логических эмпириков» и психоаналитиков с точки зрения несводимости психологии к естественным наукам, моти-

вационного поведения к причинному способствует выявлению методологической и теоретической несостоятельности некоторых западных концепций человека. Однако Абельсон не проводит различие между теоретическими позициями отдельных представителей логического эмпиризма и психоанализа. Такой недифференцированный подход к рассмотрению различных психологически концепций представляется, на наш взгляд, недостаточным, тем более что в дальнейших разделах рецензируемой книги предпринимается попытка дать свое понимание специфики мотивационной деятельности человека, исходя из различий между рациональным и причинным объяснениям, субъективными признаниями самого индивида и объективным психологическим знанием.

Значительное внимание в работе уделяется критическому осмыслению «концептуальной революции», осуществленной в философской психологии рядам западных теоретиков. Подробно разбираются методологические установки и концепции Г. Райла, А. Мэлдена, Р. Петерса, Р. Тейлора и других. Подчеркивается, в частности, что Райл предпринял попытку опровергнуть идеи картезианского дуализма, но это привело к созданию нового вида дуализма – концептуального; задавший целью доказать, что дух и материя не представляют собой различные субстанции, Райл провел коренное различие между физическими и психическими концепциями. Наиболее важным результатом критики Райлом метафизического дуализма явилось, по утверждению автора книги, понимание того, что язык, с помощью которого психологи описывают человеческое поведение, должен быть неизбежно нормативным и что психологи логически зависят в большей степени от этики, чем от других наук. Райл, таким образом, был детерминистом в попытках объяснить свободные действия человека, но он не разделял установок механистического бихевиоризма. Основной недостаток его воззрений заключался в том, что он прошел мимо некоторых важных моментов психологического знания. Так, он не заметил, что концепции причинности в ее естественнонаучном значении не может быть использована с достаточной убедительностью при объяснении действий человека. Правда, отмечается в книге, Райл различал мотивы и причины, но это различие не было у него достаточно глубоким и обоснованным. Райл признавал, что психологические концепции включают в себя функции объяснения, но он не видел, что «психологическое объяснение не является причинным» и что «оба объяснения – логически несовместимы (там же, с. 30).

В книге, по сути дела, разбираются две противоположные позиции – детерминистская, сводящее человеческое поведение к закономерностям естественнонаучного порядка, и антидетерминистская, начатая Л. Виттгенштейном и Г. Райлом, а затем продолженная многими западными психологами, включая А. Мэлдена, Р. Петерса, Р. Тейлора. Выявляя позитивные и негативные стороны рассматриваемых психологических концепций западных ученых, автор рецензируемой работы стремится доказать, что мотивационные концепции (особенно включающие в себя психоаналитическое объяснение) сами по себе не являются причинами, до конца объясняющими действия человека, хотя логически они связаны друг с другом. Авторская позиция в данном случае проявляется в признании роли причин в целевом объяснении,

в признании того, что причина может быть рассмотрена как логическая связь между деятельностью человека и его целью или как логическая связь между нормой и действием, детерминированным цель. Но такая позиция является не чем иным, как интерпретацией индетерминистских концепций, попыткой примирить разноплановые взгляда на существо и специфику психологического объяснение без выхода на принципиально иной методологический уровень познания психической реальности и структуры мотивационного поведения человека. В позитивном плане это мало что дает. Другое дело, что через призму интеграционного толкования причины и цели автору удалось более рельефно подчеркнуть связь между дуалистическим детерминизмом и физическим редукционизмом, подвергнув тот и другой справедливой критике.

Интересной, на наш взгляд, представляется попытка автора книги провести различия между понятиями «личность» и «самость». В связи с этим хотелось бы отметить, что в современно философской и психологической литературе на Западе довольно часто наблюдается отождествления понятий «Я», «эго» и «самость», в результате чего имеет место смещение двух аспектов человеческого «Я» как субъекта деятельности и как объекта самопознания. Поэтому вполне понятен интерес некоторых западных теоретиков к выделению «самости» в особый объект исследования, отличный о того, что по традиции называлось «личностью» (Lauer, Handel, 1977, p. 66–77; Rychlak, 1977, p. 349–361). К числу таких теоретиков может быть отнесен и Абельсон, предложивший свое понимание различий между личностью и самостью.

Традиционно концепция личности определялась западными учеными или в терминах совокупности различных психических состояний индивида, или в категориях, описывающих особую субстанцию, составляющую «ядро человеческого существа». Ряд психологов, включая С. Шомакера, показали, что обе позиции являются односторонними, ибо субстанциональная теория не может предложить надежный критерий для идентификации различных психических состояний одной и той же личности, а так называемая «теория паучка» не имеет критерия для проведения различий между отдельными личностями. Автор книги, разделяя взгляды Шомакера, считает, однако, ошибочной его точку зрения, согласно которой понятия «личность» и «самость» рассматриваются как равнозначные. Абельсон исходит из того, что «концепция личности включает концепцию самости, их чего следует, что обе концепции, будучи логически соотнесенными друг с другом, не являются в то же время эквивалентными» (Abelson, 1977, p. 74). Останавливаясь на раскрытии существа данного вопроса, он проводит различие и между понятиями «личность» и «человеческое существо»: первый термин рассматривается как сугубо нормативный, а второй – как одновременно биологический и нормативный. Такое разделение понятий, по мнению Абельсона, способствует уточнению содержательного среза концепций личности и самости, ибо концепция личности является социальной, а концепция самости – интимной, внутренне сокровенной.

По мнению автора, слово «личность» характеризуется собой идентификацию человека с другим людьми, а термин «самость» – самоидентификацию. Некоторые психологи и психиатры отождествляют концепцию самос-

ти с концепций личной идентификации. Абельсон не разделяет подобное мнению, читая, что это все-таки разные концепции: тенденция к их отождествлению – типичная философская ошибка в теоретическом плане и бесперспективная ориентация, ведущая к снижению эффективности психотерапии на практике (там же, с. 92). Что касается содержательного понимания самости, то автор книги разделяет два аспекта – тривиальное использование понятия «самость», когда личность пытается что-то сделать самой себе, и философское его использование, связанное с самопознанием, с саморазвертыванием сущности сил человека. В первом случае апелляция к самости лежит в плоскости существующего положения человека, во втором – в плане будущего становления индивида подлинным человеком.

Сосредоточив свое внимание на проблемах самости, Абельсон говорит о так называемых парадоксах самообмана: эпистемологическом, связанном с трудностями самопознания, и психоэтическом, обусловленном семейными обстоятельствами. Следует отметить, что в философии и психологии предпринимались различные попытки разрешить эти парадоксы. Так, Фрейд стремился разрешить их посредством рассмотрения взаимоотношений между выделенными им структурными компонентами личности Оно, Я. и Сверх-Я. Сартр пришел к убеждению, что данные парадоксы принципиально неразрешимы, ибо они являются продуктом «диалектической природы» сознания. Высказывались и иные соображения на этот счет. Абельсон анализирует различные подходы к разрешению указанных парадоксов и приходит к выводу, что все они оказались безуспешными, так как, по его мнению, теоретики не имели ясного и четкого представления о самости. Он же исходит из того, что следует различать «реальную» и «актуальную» самости и самость как «идеал», «проект». Последняя, в понимании автора, имеет философскую значимость, поскольку, во-первых, служит продолжением прошлого и настоящего личности и, во-вторых, в своем «сущностном ядре» состоит из всеобщих человеческих ценностей, делающих возможным организацию различных личностей в единую общность. Человек, замечает Абельсон, способен разрешить парадоксы, связанные самостью, но для этого он должен быть действующим агентом, находиться в моральной общности, где интересы каждой личности соотнесены с интересами всех. Конечно, продолжает автор, индивиды имеют различные системы ценностей, и в этом смысле даже с точки зрения идеальной самости интересы человека далеко не всегда совпадают с моральными нормами. Однако, находясь в общности людей, человек вынужден сообразовывать свои собственные интересы с интересами других и, таких образом, с моралью.

Известно, что западные философы по-разному объясняли положение личности в обществе. Одни, включая ницшеанцев и экзистенциалистов, подчеркивали автономность человека, свободу действовать по своему собственному усмотрению и разумению. Другие, подобно гегельянцам и религиозным теоретикам, акцентировали внимание на жестком детерминизме личности, обусловленном божественным или каким-то иным предопределением. Не соглашаясь с подобными точками зрения на личность, автор считает, что «концепция личности с необходимостью включает оба аспекта» (там же, с. 117). Так, по сути дела, Абельсон решает проблему личности с проблемой самос-

ти, отделяя «социальный статус бытия личности от концепции идеальной самости, с которой личность соотносит осуществление свои высший целей и интересов» (там же, с. 118).

Оценивая рецензируемую книгу в целом, следует подчеркнуть, что, несмотря на ряд спорных и неточных положений, а также отмеченных выше недостатков, данное исследование представляет определенный интерес для специалистов, занимающихся осмыслением проблем человека в ее психологических и философским срезах.

Литература

Abelson R. Persons. A Study in Philosophical Psychology. London, 1977.
Lauer R., Handel W. Social Psychology: The Theory and Application of Symbolic Interactionism. Atlanta, 1977.
Rychlak I. The Psychology of Rigorous Humanism. N. Y., 1977.

1978

ФИЛОСОФИЯ И МЕДОТОЛОГИЯ В СОЦИАЛЬНЫХ НАУКАХ

В новой работе преподавателя социологии Ливерпульского университета Барри Хиндесса, автора ряда книг в области философии, социологии и экономики, в частности «Исследования официальной статистики в социологии: критика позитивизма и этнометодологии» (1973) и совместного с П. Херстом исследования «Докапиталистические способы производства» (1975), рассматриваются эпистемологические и методологические концепции, получившие широкое распространение в социальных науках.

Во введении автор исследует вопрос о соотношении философии и методологии, пытаясь раскрыть существо понимания социального мира в неокантианской философии, дает характеристику позитивистской эпистемологии и методологии, подвергает критику эмпиризма и освещает некоторые проблемы, относящиеся к природе научного знания. Б. Хиндесс исходит из того, что в социальных науках методология представляет собой граничащую с философией теоретической дисциплину, основная функция которой заключается в разработке соответствующих методов познания социальных объектов.

Методологические предписания, отмечается в книге, могут вытекать как из эпистемологии, так из онтологии. В первом случае эти предписания относятся к характеру познания как таковому, во втором – к существу самого объекта исследования. Когда говорят об эпистемологии, то речь идет о такой теории, согласно которой познание осуществляется в рамках выявления соответствия и различия между сферой теоретических утверждений, концепцией и сферой объектов, независимо от того, идет ли речь о «реальных объектах», «явлениях», «опыте» или «чувственных данных». Важно в данном случае то, что эпистемология включает определенную теорию «субъекта», «объекта» и отношений между ними. Многие эпистемологические концепции, пишет Б. Хиндесс, основываются на противопоставление «субъекта – объекту», «теории – практике», «идей – миру». Автор критически относится к подобным концепциям. Во-первых, считает он, не существует «эпистемологических протоколов», относящихся к научной практике, точно так же, как нет «экстранаучных гарантий» того, что эпистемологически окрашенные доктрины адекватно отражают реальность. «В той степени, в какой методологические доктрины вытекают из эпистемологии, их правила и протоколы не имеют рационального или ясного основания, а методологические требования к описа-

нию научной практики являются бессодержательными» (Hindess, 1977, p. 6). Во-вторых, замечает автор, познание не может основываться на раскрытии лишь «абстракций» между знанием и миром. Это означает, что нет необходимости в постановке классических эпистемологических проблем, относящихся к выявлению критерия достоверности познания.

В социальных науках, считает автор, методологические доктрины сочетаются не только с эпистемологическими, но и с онтологическими концепциями. Эти концепции являются онтологическими и, следовательно, философскими в той степени, в какой признание их специфического характера связано не с продуктом научного исследования, а с его предпосылкой. Речь идет о познания «природы социальных феноменов вообще», о методологии, применяемой в социальных науках, о методологической позиции, представленной в так называемой «рационалистической концепции действия». В общей форме, отмечается в книге, «рационалистическая концепция действия» охватывает сферу идей, природу и механизм рационализации идей в сфере человеческих действий на уровне индивидуального субъекта, т. е. как функция его сознания или желания, или на сверхиндивидуальном уровне детерминации, где действия индивидов относятся к их анонимному функционированию. Причем автор отнюдь не стремится подчеркнуть, что «рационалистическая концепция действий» должна включать в себя «рационалистическую эпистемологию», основанную на идее мира как рационального порядка. Он лишь отмечает, что там, где «рационалистическая эпистемология» априорно предполагает предустановленную гармонию между идеями и миром, там «рационалистическая концепция действия» постулирует механизм реализации идеи. Одновременно в книге отмечается, что методологические доктрины, основанные на «рационалистической концепции действия», порождают ряд проблем, разрешение которых сопряжено с определенными трудностями. Так, если «рационалистическая концепция действия» оказывается несостоятельной, то теоретические рассуждения в социологии, политической экономии и истории не могут быть рассмотрены как продукт реализации методологии или предположений ученого, и, следовательно, критика методологии не может быть доведена до конца путем критики тех теоретических рассуждений, которые сами являются продуктом методологии. Кроме того, заявляет Б. Хиндесс, если «рационалистическая концепция действия» несостоятельна, то практически невозможен такой процесс, в котором бы реализовалась эмпирическая концепция познания (там же, с. 9–10).

Останавливаясь на специфике социальных наук, автор раскрывает существо кантианской и неокантианской философии. Как известно, рассуждения Канта о природе познания строились на анализе «теоретического» и «практического разума». Представители неокантианской философии попытались провести различия между естественными и гуманитарными науками на основе кантовской концепции «теоретического» и «практического разума». Однако, как отмечает автор, у Канта различие между «теоретическим» и «практическим разумом» не предполагало соответствующего различия между естественными и социальными науками. В этом отношении, указывает Б. Хиндесс, неокантианская трактовка гуманитарных наук полностью

противоположна позиции Канта: для неокантианцев социальные и культурные феномены должны быть рассмотрены не только как явления природы, но и как выражение значений, т. е. они должны быть не столько объяснены, сколько поняты, в то время как для Канта сфера культуры и истории представляет собой сферу природных детерминант. Выявление этих различий позволяет, по мнению автора, адекватно понять идеи М. Вебера, А. Шютца, Э. Гуссерля, эпистемологические и методологические концепции позитивистов, включая Дж. Милля, Р. Карнапа и К. Поппера, критику эмпиризма, осуществленную Л. Альтюссером, чему как раз и посвящено основное содержание рецензируемой книги.

В одном из разделов работы критически освещаются методология М. Вебера. Автор рассматривает веберовские концепции «действия», «значения» и «поведения», веберовскую эпистемологию и роль ценностей в ней, а также некоторые веберовские технические концепции «научной объективности».

Как известно, М. Вебер всячески стремился подчеркнуть объективный характер социологического знания. С этой целью он выдвинул так называемую концепцию «научной объективности». Однако в действительности, отмечается в книге, данная концепция оказалась в противоречии с веберовской эпистемологией, требующей, чтобы культурные ценности играли существенную роль в определение объекта научного исследования. Формирование ценностей у Вебера не подчинено научным законом, а выбор ценности не зависит от наук. Это ведет к тому, что многие веберовские концепции, включая и теорию «идеальных типов», характеризуются «неизбежной теоретической произвольностью». Веберовская «техническая методология», пишет Б. Хиндесс, «интеллектуально ничего не стоит», поскольку она «не может обеспечить основу для логически последовательных теоретических исследований в социальных науках», а его «технические каноны научной объективности представляются логически абсурдными» (там же, с. 40, 48).

Несомненный интерес представляют те разделы книги, в которых анализируются «феноменологическая» социология А. Шютца, трансцендентальная феноменология Э. Гуссерля, позитивистская методология Дж. Милля, позитивистская семантика Р. Карнапа и теория науки К. Поппера. Автор обстоятельно рассматривает эпистемологические и методологические концепции, разделяемые представителями различных философских школ. Изложение идей этих теоретиков сопровождается критикой несостоятельных, с точки зрения Б. Хиндесса, концептуальных установок и положений.

Останавливаясь на теоретических взглядах А. Шютца, автор книги подчеркивает, что идеи этого теоретика оказали заметное влияние на развитие «феноменологической» социологии и этнометодологии. Это объясняется тем, что А. Шютц попытался дать «новое» основание социальных наук, которое сводилось, по сути дела, к сочетанию разрозненных концепций М. Вебера и Э. Гессерля.

Одно из основных теоретических положений А. Шютца сводится к утверждению, что тот, кто живет в социальном мире, является свободным существом, ибо его поведение есть спонтанная деятельность. Поэтому предметом исследования социальных наук должно быть прежде всего «субъективное

значение» актеров, действующих на социальной сцене. Но принадлежат ли эти «субъективные значения» к сфере существующего конкретного мира? Для А. Шютца, подчеркивается в книге, «субъективные значения» не входят в контекст социального мира: они являются детерминирующими, но недетерминированными. При таком понимании человек превращается в марионетку, а социальный мир выводится из здравого смысла субъекта как существующий только для его трансцендентного «Я». Это ведет к тому, что в социальных науках, как их понимает А. Щютц, изучается не реальная личность, а концептуальная модель личности, созданная исследователем, который по своему собственному усмотрению выбирает определенный «комплекс значений», пытаясь воспроизвести поведения индивида в заданной ситуации. Таким образом, подчеркивает автор, проблемы, затронутые А. Щютцем, «не являются проблемами социальных наук»: она обусловлены эклектической теоретической позицией, в которой не остается места ни для науки, ни для истории, ни для общества, а то, что называется «историй» или «социальной наукой», представляет собой лишь особую форму повествования, основанную на психологизированном извращении трансцендентальной феноменологии и открывающую простор для «щютцевского идеалистическую индивидуализма». А. Шютц попытался «гуманизировать» социологию, но этот «гуманизм» превратился в спекулятивный эмпиризм поверхностных феноменов социальных образований, где социальные структуры и исторические события оказались редуцированными категориям здравого смысла. «Социальная наука Шютца, – пишет автор, – не является наукой. Это комплексный продукт его гуманизма… Цена этого гуманизма – социальный мир, в котором не существуют социальные или исторические законы, в котором невозможно рациональное политическое действие» (там же, с. 77).

В разделе, посвященном критическому анализу трансцендентальной феноменологии Э. Гессерля, рассматривается существо трансцендентальной эпистемологии и понимание проблем истории философии и науки. Автор считает трактовку последних работ Э. Гессерля, включая «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» как произведений гуманистического и экзистенционального толка, что имеет место среди ряда западных теоретиков, принципиально неверной. Подобная интерпретация, по словам Б. Хиндесса, – продукт вульгарного понимания гуссерлевской философии, которая в действительности основывается на «антигуманистических идеях». В книге также отмечается, что социология и история, базирующиеся на гуссерлевской феноменологии, не могут быть научными, ибо трансцендентальный эмпиризм Э. Гуссерля характеризуется рядом противоречий между его концепциями науки и философии. Гуссерлевская эпистемология, заявляет автор, невозможна без этих противоречий. Неизбежным результатом его эпистемологии являются «теоретический коллапс», «противоречия истории науки», «логические несоответствия», переход от «трансцендентального объективизма» к «спекулятивной философии истории» (там же, с. 81, 87, 107, 112).

Очевидный интерес представляют разделы книги, в которых критически освещаются позитивистские эпистемологические, методологические и семантические концепции. Позитивизм характеризуется автором как специфи-

ческая форма субъективного идеализма, такая доктрина, согласно которой объективный мир не может быть рассмотрен как существующий независимо от познавательной деятельности человека, а все познания редуцируется к фактом опыта. На примере разбора логики Дж. Милля, эпистемологии Э. Маха, теоретических взглядов Р. Карнапа и Л. Виттгеншейна, модальной эпистемологии К. Леви-Стросса и Л. Берталанфи, логики и психологии познания К. Поппера, Б. Хиндесс доказывает, что в своих различных вариантах позитивистская концепция познания основывается на оппозиции между «теорией» и «фактами», «человеком» и «миром», «субъектов» и «объектов». Во всех случаях «позитивистская эпистемология и производные от нее рассуждения о методологии и философии науки являются логически непоследовательными и рационально недоказуемыми» (там же, с. 145). Эпистемология Э. Маха с ее редукцией мира к ощущениям носит, по словам Хиндесса, «религиозный и спиритуалистический характер»; «либерализация» эмпиризма и «легитимизация» со стороны Р. Карнапа открывают простор для «легитимизации теоретических рассуждений, которые явно ненаучны», а его попытка установить строгое различие между аналитическими и синтетическими суждениями, «формальными» и «фактуальными» науками является «всецело произвольной»; «фантастические доктрины» и «фатальные эпистемологии», характерные для Л. Леви-Стросса и других теоретиков, благоприятствуют распространению иллюзий, будто бы «бессознательные структуры мышления» соответствуют структурам мира; концепция познания К. Поппера представляется «непоследовательной», его социальные и политические доктрины «не имеют рационального основания», а концепция науки и так называемый «метод рационального критицизма» «абсурдны» (там же, с. 126, 133, 156, 162, 166, 186, 187).

Оценивая рецензируемую книгу, следует сказать, что содержащаяся в ней критика эпистемологических и методологических концепций, получившая распространение на Западе, заслуживает внимание ученых, работающих над проблемами логики и методологии науки. Вместе с тем необходимо иметь в виду, что в книге отстаивается такая авторская позиция, которая свидетельствует о типичных ограничениях и просчетах, свойственных многим зарубежным теоретикам. Речь идет о понимании методологии как учении исключительно о приемах и процедурах познания, в то время как научная методология является философским учением о методах познания, о преобразовании действительности, конкретным применением принципов мировоззрения не только к процессу познания, но и к практике.

Литература

Hindess B. Philosophy and Methodology in the Social Sciences. Hassock, 1977.

1977

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ КАЧЕСТВА

Аурелио Печчеи – президент Римского клуба, международной некоммерческой организации, объединяющей в своих рядах представителей делового мира и ученых различных стран. Его новая книга не является теоретическим исследованием какой-то одной проблемы. Это, скорее, «пролегомены» к изучению перспектив развития человечества, сочетающие в себе размышления автора о научно-технических достижениях, «пределах экономического роста», месте человека в мире и его роли в судьбе человеческой цивилизации с изложением идей, разрабатываемых в рамках Римского клуба. Основная мысль книги, сформулированная во введении, заключается в том, что «спасение человечества», находящегося, по мнению автора, «под угрозой экологической катастрофы», всецело зависит от человека, от того, сумеет ли он изменить существующие ценности и способы поведения, взять под свой контроль достижения науки и техники, трансформировать свое бытие, развить творческие задатки и подлинные «человеческие качества». Обсуждение других вопросов оставляет лишь фон, на котором рельефно вырисовывается данная мысль, проходящая красной нитью через все разделы рецензируемой работы.

Отправным пунктом рассуждений А. Печчеи служит тезис, что в век «глобальной империи человека» радикально изменяются «условия жизни человека на Земле» (Peccei, 1977, p. 15). Человек, считает автор, обладает значительной «материальной силой», которая может быть использована как в созидательных, так и в разрушительных целях. Если существование зависит от того, как он принимает эту силу и каково его отношение к ней, то это влияет на саму жизнь человека. Возникновение «материальной силы», утверждается в работе, обусловлено «материальными революциями», к которым А. Печчеи относит лишь промышленную, научную и техническою. Следствием данных революций являются изменения в «человеческой системе». Если несколько столетий тому назад, пишет автор, мир человека состоял из трех элементов: природы, самого человека и общества, – то сравнительно недавно появился четвертый – «наука, основанная на технике» (там же, с. 17). Причет техника, говорится в книге, является основным элементом, «радикально трансформирующим» повседневную жизнь человека. История человечества, таким образом, по мнению А. Печчеи, вступает в век техники и комплексных искусственных систем, где все зависит от того, осознают ли люди «новые условия

бытия человека», его «новую роль» и ответственность в мире. Рассмотрение этих вопросов осуществляется в контексте трех общих систем, обозначаемых А. Печчеи следующим образом: «тотальная система», представляющая собой глобальную систему «природа–человек–общество–техника»; «человеческая система» (как часть «тотальной системы»), состоящая из трех последних элементов; «природная система», или «экосистема», включающая в себя весь внешний мир.

Останавливаясь на выявлении «новой роли» человека, автор отмечает, что за последние десятилетия человечество достигло большего материального прогресса, чем за все предшествующие столетия. Научно-технические достижения позволили раздвинуть границы реальности и вторгнуться в сферу фантазии: человек пытается не только распространить свое господство за пределы Земли, но и изменить самого себя посредством метода «человеческой инженерии» и манипуляции «генетическим материалом». Это свидетельствует о новых функциях, возлагаемых на человека в процессе его взаимодействия с природной и социальной системами. Человеку отводится «новая роль регулятора жизни на планете, включая его собственную жизнь» (там же, с. 22). К сожалению, пишет А. Печчеи, человек еще в полной мере не осознает своей ответственности за судьбу человечества. Во многих случаях он слепо уповает на технику, полагаю, что она автоматически снимает все проблемы и противоречия современной эпохи. Однако научно-технические достижения, утверждает автор, сами по себе не ведут к устранению «кризиса человечества», характеризующегося в странах истощением природных ресурсов, загрязнением окружающей среды, безработицей, инфляцией, социальными контрастами. Данный кризис, как полагает А. Печчеи, вызван неспособностью человека принять на себя ответственность, вытекающую из его «новой роли» в мире, и тем, что «психологически и функционально никто из нас еще полностью не адаптировался к новому миру и условиям существования человека (там же, с. 142). Для устранения «кризиса человечества», говорится в книге, необходимо обратиться к человеку, приняв за «аксиому» то, что важнейшим фактором выживания человеческой цивилизации служит «человеческое качество» всех жителей планеты, а не отдельного индивида или особой элиты. Более глубокое понимание реального мира и места человека в нем должно быть первым шагом к мобилизации людей на то, чтобы взять судьбу человечества в свои руки.

Старые структуры и принципы функционирования западных «институтов истеблишмента», пишет автор, признаются устаревшими, не отвечающими требованиям современности. Западные правительства оказываются неспособными быстро и эффективно разбираться в причинах кризиса. Их деятельность направлена на разрешение частных трудностей; они остаются глухими к глобальным проблемам, потребностям и долгосрочным прогнозам, учитывающим самые отдаленные последствия. Перед лицом грозящей катастрофы с неизбежностью возникает вопрос о перестройке существующих институтов и выдвижении новых подходов к разрешению кризисных процессов и противоречий, свойственных современной стадии экономического развития стран Запада.

А. Печчеи считает, что центры, подобные Международному институту прикладного системного анализа и Римскому клубу, являются организаторами, способствующими всестороннему исследованию мировых проблем, привлечению внимания общественности к сложным ситуациям и разработке «моделей» дальнейшего развития человеческой цивилизации. Теоретическая деятельность этих организаций основывается на системном подходе. Комплексность и взаимосвязь множества элементов в системе «природа–человек–общество–техника» требует именно системного анализа, говорится в работе.

В книге довольно подробно освещается деятельность Римского клуба от момента его возникновения до последних исследований, проведенных в рамках так называемого проекта «Человечество в затруднении», выдвинутого в качестве программного документа на одном из заседаний клуба. Цель данной организации, как пишет А. Печчеи, двоякая: обеспечить более глубокое и адекватное понимание «затруднительного положения» и на основе приобретенного знания стимулировать появление новых институтов, отношений, социально-экономических стратегий, способных «исправить» сложившуюся ситуацию. Для осуществления этой цели были предложены математические методы «глобального моделирования», поскольку многие теоретики, входящие в Римский клуб, считали, что плодотворный подход к анализу современного мира должен основываться на количественных измерениях, которые дают «более осязаемую» картину положения человечества, чем абстрактные рассуждения и отвлеченные спекуляции о возможных альтернативах развития человеческой цивилизации. В основу исследования Римского клуба были положены первоначально так называемая модель «Мир-1» («World-1»), разработанная Д. Форрестером (Массачусетский технологический институт), а затем модель «Мир-2» («World-2») и «Мир-3» («World-3»), с которыми выступала группа молодых ученых во главе с Д. Медуозом. Последние модели были использованы в проекте, идеи и выводы которого получили свое отражение в нашумевшей публикации «Пределы роста» (Meadows, Meadows, Rander, Behrens, 1972). В этом первом докладе Римского клуба отстаивалась мысль, что если в дальнейшем будет продолжаться экспоненциальный экономический рост, то через несколько десятилетий человечество подойдет к предельным границам демографической и экономической экспансии, нарушение которых приведет к коллапсу. В качестве выхода их создавшейся кризисной авторы предлагали добиться «стабилизации» роста экономики и народонаселения на определенном, «критически допустимом» уровне.

Как известно, первый доклад Римского клуба вызвал противоречивые оценки на Западе. Одни ученые негативно отнеслись к тому, что вскоре было названо концепцией «нулевого роста». Другие восприняли идеи группы Д. Медоуза как «пророчества», математически подтверждающие спекуляции о «неизбежной гибели человечества». А. Печчеи пишет, что ни та, ни другая позиции не отражают замыслов и результатов, вытекающих из «Пределов роста». Они, скорее, свидетельствуют «о непонимании существа дела», ибо «нулевой рост» является «концептуальной бессмыслицей», а «пессимистические пророчества» отнюдь не отстаиваются Римским клубом. Заслуга группы Д. Медоуза, по мнению автора, состояла в том, что был развеян миф об эко-

номическом росте как достаточном условии разрешения всех проблем. Это не означает, что оценка кризисной ситуации, данная в «Пределах роста», была непогрешимой. Дело в том, говорится в книге, что при раскрытии динамики развития мира в расчет принимались далеко не все переменные. Но главный недостаток заключался в том, что реальные пределы роста соотносились с «внешними границами» природы, в то время как их основу составляют «внутренние границы» человека. Дальнейшие исследования как раз и должны быль направлены на изучение этих «внутренних границ», пишет автор.

Последовательно рассматривая второй, третий, четвертый и пятый доклады Римскому клубу, А. Печчеи подчеркивает, что в этих исследованиях учитывались социальные факторы, или «социальные индикаторы», позволяющие судить не только о количественном росте, но и о качественном развитии человека и человечества в целом. В докладе М. Месаровича и Э. Пестеля «Человечество у поворотного пункта» (Mesarovic, Pestel, 1974) освещались традиции, исторические особенности, образ жизни людей в различных регионах мира. В докладе «Преобразование международного порядка», руководитель – голландский экономист, лауреат Нобелевской премии Я. Тинберген (Tinbergen, Dolman, Ettinger, 1976), «За пределами века расточительств», авторы – Д. Габор и др. (Gabor et al., 1976) и «Цели для человечества», коллектив специалистов по проблемам науки, техники и культуры из разных стран мира во главе с американским философом Э. Ласло (Laszlo et al., 1977) значительное внимание уделялось рассмотрению вопроса о «качестве жизни». Повышение «качества жизни» людей расценивалось как одно из условий «выживания человечества». Во всех докладах подчеркивалось, что «реальными проблемами являются не технические или экономические, а политические, социальные и культурные» (Peccei, 1977, p. 123) и что, следовательно, необходимо создание «общности мировой солидарности».

Один из разделов книги посвящен раскрытию «внутреннего кризиса человека» и «человеческой революции». Здесь говорится о том, что спасение человечества всецело зависит от самого человека, стоящего якобы перед дилеммой – либо «пасть жертвой своего внутреннего кризиса, утратив функцию регулятора жизни на Земле», либо «повысить, развить „человеческое качество“, приняв на себя всю полноту ответственности за судьбу мира». Последнее, по мнению А. Печчеи, возможно лишь в случае «процветания нового гуманизма», носящего «революционный характер» и способствующего возрождению гармонии между человеком и природой, установлению «нового комплекса ценностей и мотиваций» духовного, философского, этического, эстетического и социального плана. Этот «новый революционный гуманизм» предполагает осознанность человеком трех основных принципов его бытия: «всеобщность», «социальная справедливость» и «отвращение к насилию». Он предусматривает также переход от количественного роста к качественному развитию, от национального суверенитета к «глобальной общности», от «галопирующего» роста населения к разумной и контролируемой демографической политике государств, от «расточительного отношения» к природным ресурсам к «глобальному управлению» ими на основе долгосрочных прогнозов.

В заключительном разделе раскрываются шесть задач, или миссий человечества, выполнение которых, как считает А. Печчеи, будет способствовать организации новых структур человеческого бытия и систематическому развитию «человеческого качества», творческих дарований человека. Они вытекают из анализа «внешних» и «внутренних» границ, культурного наследия, «мировой общности», естественной среды обитания человека и эффективности истеблишмента.

Книга А. Печчеи – весьма характерный пример той «перестройки ценностей», которая происходит сегодня среди части западных ученых и представителей делового мира. Она наглядно свидетельствует о падении престижа ранее распространенных технократических теорий, рассматривающих экономический рост как единственное условие разрешения всех кризисных процессов и противоречий современного «технологического общества». В ней отражено обращение западных теоретиков к проблемам «качества жизни» и построению «нового социального бытия» людей. Следует также отметить, что данная книга – и это свойственно западному критическому мышлению – написана с позиций абстрактного гуманизма, сочетающего в себе критику существующего истеблишмента с попытками доказать «полезность» сохранения «частного сектора мировой экономики» (там же, с. 43). Автор стремится принизить значение классовой борьбы, которая будто бы «больше занимает центральное место» в установлении более гуманного общества (там же, с. 154). Все это необходимо иметь в виду при оценке рецензируемой книги, которая в целом, на наш взгляд, содержит полезную информацию о деятельности Римского клуба и способа заинтересовать тех, кто занимается проблемами развития глобального человечества и критически осмысливает предлагаемые западными учеными способы разрешения так называемого «экологического кризиса».

Литература

Gabor D. et al. Olro l'età della spreco. Quarto rapport al club di Roma. Milano, 1976.
Laslo E. et al. Goals for Mankind. A Report to the Club of Roma on the New Horizonts of Global Community. N. Y., 1977.
Meadows D. H., Meadows D. L., Randers J., Behrens W. The Limits to Growth. A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankin. N. Y., 1972.
Mesarovic M., Pestel E. Mankind at the Turning Point. The Second Report to the Club of Rome. N. Y., 1974.
Peccei A. The Human Quality. London, 1977.
Tinbergen J., Dolman A., Ettinger T. Reshaping the International Order. A Report to the Club of Rome. N. Y., 1976.

1978

ВОССТАНОВЛЕНИЕ СОСТОЯНИЯ ДОБРА В МИРЕ

В последнее десятилетие классический экзистенциализм М. Хайддегера и Ж.-П. Сартра подвергся критическому переосмыслению не только теми западными теоретиками, которые не разделяют экзистенциального умонастроения и кому претит установка на трагичность бытия человека в мире и безысходность человеческого существования, но и со стороны некоторых экзистенциалистов, стремящихся к реконструкции философии существования с целью придания ей более респектабельного облика. К числу последних может быть отнесен и автор рецензируемой книги американский экзистенциалист Илья Поплейсен, выступающий с идеей обоснования нового варианта экзистенциализма, так называемой «оптимистической философии существования» или «философии грядущего», которая, по мнению ее создателя, способствует утверждению «нового мирового порядка», ведущего к «искоренению зла и процветанию добра в мире».

Прежде всего, автор рецензируемой книги критически относится к той традиционной установке экзистенциализма, согласно которой бытие человека в мире может быть раскрыто через негативные категории отчаяния, страха, абсурдности и бессмысленности существования. Как известно, «классический» экзистенциализм Хайдеггера и Сартра исходил из того, что описание человека с помощью «страдательных экзистенциалов» является необходимой предпосылкой для раскрытия смысла и значения человеческого бытия. Эта установка лежала в основе учения экзистенциалистов о бытии, времени, истории, трансценденции, а также тех идей о соотношении личности и общества, которые вытекали из их экзистенциалистского понимания онтологической структуры бытия и эпистемологических возможностей раскрытия «подлинности» индивидуально-личностного существования. Критикуя подобный способ философствования, И. Поплейсен стремится показать, что экзистенциализм не должен ограничиваться негативными аспектами бытия: задача философии существования состоит в том, чтобы осмыслить бытие, взятое во всех его ракурсах, как негативных, так и позитивных. Философия существования, с точки зрения автора книги, должна рассматривать бытие в его целостности и конкретизировать основное внимание на смысле человеческого существования, которое «может быть определено без ссылки на бессмысленность, преступность и абсурдность бытия» (Poplasen, 1980, p.112).

Для И. Поплейсена неприемлем такой вариант экзистенциализма, в основе которого лежит «ничто». Источник существования человека не может быть сведен к «ничто», как и начало истории не проистекает из ничто. Само «ничто», замечает автор, не имеет какого-либо истока, поскольку является не чем иным, как отсутствием бытия, в то время как каждое начало должно иметь источник своего существования. Стало быть, «ничто» не имеет «позитивного вклада в историю развития человечества» и не может быть «частью экзистенциального значения человека» (там же, с. 24, 25).

Критика И. Поплейсеном экзистенциальной концепции «ничто» свидетельствует о внутренних разногласиях между экзистенциалистами в трактовке исходных теоретических положений, используемых при экзистенциалистском осмыслении бытия. Эта критика во многом справедлива, ибо именно «ничто», рассматриваемое в качестве основы бытия, привело в конечном счете к тому, что экзистенциализм стал своеобразной «философией отчаяния». Но следует отметить, что критика «ничто» не является новым откровением в истории философии. Достаточно сказать, что еще до возникновения экзистенциализма К. Маркс показал несостоятельность философских учений, базирующихся на «ничто». В частности, критически анализируя философию М. Штирнера, он подчеркивал, что все создается из чего-то, а штирнеровское «ничто» есть, по сути дела, весьма многообразное Нечто.

Кроме того, автор рецензируемой книги не проводит различий между разноплановой трактовкой «ничто» у различных представителей экзистенциализма. Для Хайдеггера, например, «ничто» является изначальной данностью, предшествующей бытию, в то время как у Сартра возникновение бытия не связано с «ничто». Хайдеггер усматривает в «ничто» исток и завершенность бытия, которому постоянно угрожает «небытие», смерть. Сартр понимает «ничто» как содержащееся внутри бытия, т. е. соотносит «ничто» с человеческим бытием, отождествляет его с человеком. И. Поплейсен не видит указанных различий между хайдеггеровской и сартровской трактовками «ничто», а между тем при общем критическом отношении к ним необходим дифференцированный подход, способствующий лучшему пониманию того, в каких исходных пунктах проявляются тенденции в философии Хайдеггера и Сартра.

«Классический» экзистенциализм был своеобразной реакцией на предшествующие рационалистические концепции, с помощью которых западные теоретики пытались объяснить мир и человека. Экзистенциалисты восстали против рациональности, полагая, что бытие человека в мире несводимо к его сущностным характеристикам, выявляемым рациональными средствами, а может быть постигнуто экзистенциальным путем благодаря анализу «пограничных ситуаций» и существующих условий бытийственности, расшифровке смысла и значения бытия. И. Поплейсен считает, что «восстание против разума» может лишь привести к отчаянию, но отнюдь не способствует разрешению проблем человеческого бытия. Если человек не хочет «дегуманизировать свои чувства в мире на планете», он должен использовать «рациональный подход» к бытию (там же, с. 146). Необходимы не дегуманизированная, а гуманистическая философия существования, рассматриваю-

щая человека как «рационально действующее существо», а саму реализацию – как «привилегию каждого рационального человеческого существа». Одним словом, подчеркивает И. Поплейсен, экзистенциализм не должен рассматриваться как «продукт реакции против разума». Философия, отрешающаяся от разума, «не может быть названа подлинной философией» (там же, с. 3).

Следует иметь в виду, что призыв «повернутся к разума» не сопровождается у автора отстаиванием атеистических позиций, характерных для ряда экзистенциалистов. Напротив, он выступает против атеистического направления в экзистенциализме, полагая, что данное направления бесплодно в своих попытках объяснить человеческое бытие. Атеистическая экзистенциальная этика, утверждает он, абсурдна, а стремление некоторых теоретиков представить Хайдеггера в качестве атеиста – результат непонимания его онтологического и этического учения. Что касается мировоззренческой оценки Хайдеггара, то здесь И. Поплейсен прав, ибо хайдеггеровкий вариант экзистенциализма нельзя назвать атеистическим без серьезных оговорок. Верно, что Хайдеггер в своих работах писал о смерти бога. Это и послужило толчком к признанию за хайдеггеровски учением атеистических тенденций. Но в действительности через экзистенциалистскую трактовку трансцендентного Хайдеггер открывает простор для религиозности, выходящей за рамки персонифицированного бога, на которого уповают западные теологи. Эту же линию продолжает И. Поплейсен, рассуждающий о способности человека к трансценденции и существовании «высшего блага».

Как известно, экзистенциалисты выступали с критикой неподлинности условия существования человека. Они попытались описать процессы отчуждения и обезличенности в обществе, коммуникационной разорванности и раздвоенности сознания личности. Автор книги также подвергает критике «сатанический истеблишмент», насаждающий зло, порождающий насилие, ведущий к абсурдности существования тех, кто его поддерживает, и создающий «сатаническую компьютерную технику надзора» за людьми. При этом он нередко выходит за рамки абстрактного рассмотрения социального бытия. Так, И. Поплейсен констатирует наличие «двойного стандарта справедливости» в западном мире: одна «справедливость» для богатых и привилегированных, другая – для бедных и обездоленных (там же, с. 137). Автор обращает внимание на чрезмерное богатство немногих, живущих за счет миллионов голодных людей, а также говорит о «демоне Америки» как выражении растущей преступности, насилия, террора (там же, с. 150, 151). Вместе с тем, подобно большинству экзистенциалистов, автор склонен неправомерно переносить негативные тенденции развития современного западного общества на любую существенную социальную организацию, противопоставляя ей бытие человека в грядущем мире, которое должно воплощать в себе экзистенциальные принципы добра, истины и любви.

Хотелось бы обратить внимание на то, что, в отличие от многих экзистенциалистов, делающих акцент на рассмотрении взаимосвязей между личностью и обществом, И. Поплейсен сосредотачивается на описании проблем и противоречий развития человечества в целом. И хотя это описание никак нельзя назвать систематическим, тем не менее в книге отчетливо просмат-

ривается ориентация на глобальную проблематику. Автор пишет об опасности ядерного потенциала в мире и существующей гонке вооружения, касается проблемы голода и истощения природных ресурсов, обсуждает вопрос о возможностях выживания человека на нашей планете и достижения лучшего будущего.

Такой поворот к рассмотрению глобальных проблем современности вполне закономерен, ибо в последние десятилетия многие ученые как в нашей стране, так и за рубежом обращаются к анализу перспектив развития человечества. Современный экзистенциализм не может остаться в стороне от осмысления этих проблем, если он хочет выступать в роли философского течения, идейно влияющего на духовную жизнь западного мира, на что он как раз и претендует. Работа И. Поплейсена – типичный пример той переориентации экзистенциалистов, которая свидетельствует о бесперспективности анализа только человеческого бытия в отрыве от глобальных проблем человечества. Отсюда становится понятным тезис автора книги о том, что новая «философия грядущего» должна ориентироваться на рассмотрение как проблематики индивидуального человеческого существования, так и «мировых проблем».

Мы уже отмечали, что «классический» экзистенциализм по праву заслужил название «философии отчаяния». Со временем ряд экзистенциалистов попытались примирить пессимистические умонастроения, выступив с «позитивными», оптимистическими учениями. Эта тенденция прослеживается в экзистенциализме Н. Аббаньяно, О. Больнова, отчасти П. Тиллиха, которые, несмотря на фиксацию бессмысленности человеческого существования в условиях современного общества, оставляют человеку надежду на лучшее будущее, возможное по ту сторону его эмпирического бытия. Сходных позиций придерживается и автор рецензируемой книги, призывающий к созданию «позитивной», «новой философии существования», свободной от влияния предшествующих экзистенциалистских установок на описание вины, бессмысленности и абсурдности. Эта философия должна основываться на «оптимистическом подходе к выявлению смысла бытия» и ориентироваться на грядущее, которое, по мнению автора, освободит человечество от бедности, нищеты и страданий, откроет «новую историю», характеризующуюся установлением «добра и справедливости в мире»

Основные теоретические положения «философии грядущего» сводятся к тому, что все определения смысла человеческого существования вне добра бессмысленны и, только делая добро, человек способен разрешить свои внутренние и внешние конфликты. «Философия грядущего», отмечается в книге, дает человеку «новую социальную и культурную основу для существования» и способствует росту «солидарности бытия в мире» (там же, с. 109). Постулируя эти положения «новой философии существования», автор призывает к «восстановлению состояния добра», установлению мира во всем мире и утверждению «нового мирового порядка». Он считает, что научно-технический прогресс и культурные достижения человечества «не должны быть использованы с целью разрушения», все должно быть подчинено задаче «построения лучшего мира, где процветают справедливость, истина и экзистенциальная любовь» (там же, с. 139).

Оптимизм И. Поплейсена в отношении перспектив гуманистического развития человечества и торжества добра над злом в мире в выгодном свете отличает его мировоззренческую позицию от различных вариантов пессимистического экзистенциализма, от того безысходного пессимизма, которым пронизаны работы ряда западных теоретиков, предсказывающих глобальную катастрофу и гибель человеческой цивилизации в недалеком будущем. Однако одно дело – призыв к установлению «нового мирового порядка», основанного на принципах добра, справедливости и любви, и другое – как и какими средствами предполагается практическое осуществление перехода от «состояния зла» к «состоянию добра». Автор книги, обнаруживая свою ограниченность, даже не затрагивает социально-политической проблемы, а все сводит к поведенческим аспектам личности. Он призывает к тому, что в век ядерной угрозы и истощения материальных ресурсов планеты каждый человек, в силу свой экзистенции обладающий свободой выбора между добром и злом, должен решить, поддерживать ли ему «сатанический истеблишмент» или вступить на путь борьбы за реализацию подлинного смысла и значения своего существования. При этом он полагает, что человек сделает выбор в пользу добра, ибо добро, с его точки зрения, – это «горизонт для трансценденции», открывающий возможность приобщения к «высшему бытию», которое устанавливает абсолютные нормы жизни как для человека, так и для человечества в целом и предопределяет все «материальные и метаматериальные ценности в мире». Таким образом, «философия грядущего» ведет к признанию «высшего блага»», детерминирующего будто бы экзистенциальную структуру человеческого бытия (там же, с. 24, 26).

Как видим, «новый» вариант философии существования немногим отличается от тех попыток «позитивного» толкования экзистенциализма, которые были предприняты, например, П. Тиллихом и другими западными теологами, усматривающими в религиозности единственный путь спасения человека и человеческой цивилизации. Если П. Тиллих выступил с идеей «нового бытия», носителем которого является Христос, то И. Поплейсен соотносит «новый мировой порядок» с «высшим бытием» отожествляемым с «абсолютным добром». Как в том, так и в другом случае речь идет об уповании на всемогущество надчеловеческого бытия. В конечном счете, рецензируемая книга воспроизводит логику традиционного преодоления философами атеистических вариантов экзистенциализма и в этом отношении не представляет особого интереса. Но она включает в себя отнюдь не традиционную критику классической философии существования, а ее автор обращается к глобальным проблемам современности, что, как нам думается, привлечет к рецензируемой книге внимание специалистов.

Литература

Poplasen I. The Restoration of the State of Good in the World. Pittsburg, 1980.

1981

НЕКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

В последнее десятилетие многие западные теоретики уделяют все большее внимание проблемам бытия человека в мире. Разумеется, эти проблемы всегда волновали мыслителей, выступающих с гуманистическо-антропологических позиций, и в этом плане 70–80-е годы XX столетия не составляют исключения. И все же можно отметить одну особенность, характерную именно для современности: сегодня проблемы человеческого бытия становятся центром раздумий не только представителей философской антропологии, экзистенциализма, персонализма, психоанализа, но и сциентистски ориентированных ученых, традиционно тяготеющих к позитивистскому мышлению и скептически относящихся к любым умозрительным представлениям о человеке.

Такой поворот ученых к проблематике человека в значительной степени связан с осмыслением проблем и противоречий современности, преломленных, как правило, через призму «экологического кризиса». Именно в ходе дискуссий об истощении природных ресурсов, загрязнении окружающей среды, увеличении народонаселения на планете, негативных последствий научно-технического прогресса и возможных альтернатив развития человечества перед учеными во всей остроте встал вопрос, который, по словам президента Римского клуба А. Печчеи, является сегодня для человека «его ахиллесовой пятой» (Peccei, 1977, p. 31).

Действительно, до недавнего времени зарубежные теоретики сосредоточивали свое внимание на кризисных процессах человечества, связанных с «внешними границами» природного окружения: выявлялись пределы экономического роста, мировые запасы сырьевых ресурсов, допустимые уровни загрязнения окружающей среды, возможности обеспечения продовольствием катастрофически быстро растущего населения Земли и т. д. В этих исследованиях человек выступал как антагонист природы, нарушающий предустановленную гармонию в мире, как субъект истории, деятельность которого носит не столько созидательный, сколько разрушительный характер.

Данные представления о человеке легли в основу размышлений о «пределах роста», что нашло свое отражение, например, в первых докладах Римского клуба. Однако, по мере развертывания дискуссий о будущем развитии человеческой цивилизации, зарубежные ученые стали проявлять интерес не только к «внешним», но и к «внутренним границам» человеческого бытия,

обусловленным жизненными ценностями и целями человека. Не случайно в одном из последних докладов Римскому клубу специально подчеркивается, что «критические границы развития человечества не физические, а человеческие» (Laszlo et al., 1977, p. 258).

Основным объектом исследования кризисных процессов в мире становится, таким образом, человек, но не как антагонист по своей природе, а как органический элемент окружающей среды, составная и необходимая часть универсума, в силу определенных причин противостоящая природе и самой себе. Во всяком случае, среди многих ученых позитивистской ориентации растет понимание того, что без рассмотрения места и роли человека в окружающем его мире, без выявления специфики человеческого бытия исследование глобальных проблем человечества представляется ограниченным и бесперспективным. В ряде работ подчеркивается, что любое изучение природы, игнорирующее человека, «неизбежно оказывается несовершенным» (Hockett, 1973, p. 2) и что для раскрытия альтернатив развития человеческой цивилизации необходимо «осознать позицию и роль человека в эволюционном процессе» (Salk, 1973, p. 60), «понять комплексность отношений между человеком и остальной биологической жизнью» (Gabor, Colombo, King, 1978, p. 215).

Осмысление проблемы бытия человека является сегодня, следовательно, неотъемлемой частью размышлений части ученых о судьбах человечества. Характерно и то, что рассмотрение этих проблем в зарубежной литературе сопровождается не углублением разрыва между естественнонаучным и гуманитарным мышлением, сциентистским и антропологическим видением человека, а переплетением различных взглядов и теоретических позиций в основе того, что можно было бы назвать неклассической философской антропологией, которая не имеет строго очерченных границ, не совпадает с традиционной философской антропологией, выступающей в качестве специфического философского течения на Западе, и даже не претендует на выдвижение однозначного и целостного учения о бытии человека в мире.

Неклассическая философская антропология – это, скорее, разрозненные представления о человеке, его место в природном и социальном окружении и его роли в культурно-историческом процессе. Причем такие представления, которые основываются на рассмотрении человеческого бытия с точки зрения будущего развития человечества и отстаиваются различными теоретиками в сферах естественных и гуманитарных наук. Поэтому нет ничего удивительного в том, что неклассическая философская антропология может выступать в самых разнообразных концептуальных очертания.

В частности, в форме или «общей антропологии», являющейся, согласно известному биологу, одному из основателей общей теории систем Л. Фон Берталанфи, «новой науки о человеке» (Bertalanffy, 1997, p. 18), или «новой антропологии», которая, по словам американского физика, лауреата Нобелевской премии Д. Габора, «в отличие от старой антропологии не может быть наукой, основанной на наблюдении, ибо имеет дело с будущим», «не может быть точной наукой, поскольку имеет дело с человеком», а должна представлять собой «сочетание науки, технических приемов, воображения и прозорливости» (Gabor, 1969, 54). Она может выступать также в облике или «рациональной

философской антропологии», дающей «метафизическое основание для различных наук о человеке» (Agassi, 1977, p. 25), или «натурализованной философии», очищенной от юмовских феноменологических концепций и покоящейся на биологических теория человека, позволяющих сделать более осмысленным и глубоким «понимание человеческой природы» (Dahlbom, 1977, p. 198). Наконец, неклассическая философская антропология может выступать в виде «нового гуманизма», основанного, по мысли А. Печчеи, на представлении о том, что в настоящее время человеку отводится «новая роль регулятора жизни на планете, включая его собственную жизнь», и что для выживания человечества необходимо «улучшение человеческого качества» и «повышение уровня ответственности» людей за использование научно-технических достижений в мире (Peccei, 1977, p. 22, 129, 149; Peccei, 1978, p. 121).

Нетрудно понять, что представители неклассической философской антропологии обращаются к осмыслению тех же самых проблем человеческого бытия, которые всегда были объектом пристального внимания мыслителей прошлого. В самом деле, от эпохи к эпохе менялись представления о «человеческой природе», совершенствовались методы познания человека. Однако каждый раз перед исследователями возникали одни и те же вопросы.

В чем заключается специфика человеческого бытия? Каково место человека в мире? И наконец, что есть человек?

Ответы на эти вопросы могли быть самыми различными, так как в каждой эпохе по-своему осмысливались взаимоотношения между человеком и природой, личностью и обществом, индивидом и человеческой цивилизацией.

Нет необходимости углубляться в дебри истории. В рамках рассматриваемой проблемы достаточно, видимо, обратиться к освещению лишь основных теоретических положений М. Шелера, выступившего в начале XX столетия с идеей создания специальной науки о человеке или, как он сам назвал ее, философской антропологии. Потребность в создании такой науки объяснялась тем, что к тому времени существовало множество учений о человеке, которые, по убеждению М. Шелера, не столько проясняли, сколько затушевывали истинный смысл человеческого бытия.

В самом общем виде можно выделить три направления, касающиеся рассмотрения и понимания человека. Во-первых, греческая традиция, согласно которой человек занимает уникальное место в мире, поскольку человеческое существо наделено сознанием, разумом. Во-вторых, христианская традиция, в русле которой развиваются теологические концепции человека с их акцентом на божественном происхождении человеческого существа, рае и гармонии человека с природой, его грехопадении, следствием чего явилась отчужденность, разрыв органических связей с миром, утрата индивидом своего внутреннего единства и целостности. В-третьих, современные достижения в сфере естественных наук и психологии, способствующие появлению нового знания о природе человека, в частности о том, что человек – это продукт эволюции на нашей планете и что человеческое существо отличается от животных только степенью сложности своей организации.

Речь идет о трех видах антропологии, а именно: философской, теологической и научной, которые существуют как бы сами по себе, в оторванности

друг от друга, затрудняя тем самым создание единой обобщенной концепции о человеке. С таким положением столкнулся М. Шелер, предпринявший попытку «размыть» существующие традиции с целью объединения различных представлений о человеческом бытии в русле предложенной им «новой философской антропологии» (Scheler, 1969, p. 6).

Фактически, М. Шелер предпринял попытку синтеза философского, религиозного и естественнонаучного подхода к изучению человека. «Новая философская антропология» представляла собой не что иное как философское учение о человеческом бытии, претендовавшее на осмысление и объяснение всех проявлений жизнедеятельности человека, посредством чего предполагалось обстоятельное раскрытие как сущности человеческой природы, так и положения человека в мире, в космосе. Именно этот момент подчеркивается теми зарубежными учеными, которые пытаются разобраться в существе предложенного М. Шелером учения.

Как замечает американский философ Ф. Питт, философская антропология «не является эмпирической наукой, но скорее чисто философской попыткой установить сущностную природу человека (Pitte, 1971, p. 2–3). Согласно теологу О. Шарки, философская антропология – это «изучение бытия человека» (Sharkey, 1975, p. 24). По убеждению американского физика и логика Дж. Агази, философская антропология представляет собой «общую теорию о человеке» (Agassi, 1977, p. 36).

Данное философское учение воспринималось М. Шелером как подлинная наука о сущностной структуре человека, дающая адекватное представление о специфике человеческого бытия в мире, об отношении человека к окружающей природе, о его биологических, психических и духовных началах, о движущих силах и закономерностях его индивидуально-личностного и социального развития. Фактически, по своему замыслу философская антропология М. Шелера предполагала такое всестороннее освещение проблемы человеческого бытия, которое позволяло бы исчерпывающим образом ответить на все смысложизненные вопросы, вызывавшие раздумья ученых, философов, религиозных деятелей, писателей. Подобный замысел М. Шелера можно сравнить, пожалуй, с замыслом романа Т. Манна «Волшебная гора», героем которого, по словам самого автора, был человек «вопрошающий, откуда он пришел и куда идет, что он такое и в чем его назначение, где его место во вселенной, жаждущий проникнуть в тайну своего бытия, разгадать вечную, вновь и вновь встающую перед нами загадку: „Что есть человек?“» (Манн, 1960, с. 117).

Философская антропология весьма примечательна с точки зрения своеобразия, противоречивости и ограниченности, свойственных части зарубежных ученых о бытии человека в мире. Поэтому, прежде чем перейти к раскрытию специфики неклассической философской антропологии, имеет смысл несколько подробнее остановиться на рассмотрении шелеровских представлений о человеке.

Обращаясь к осмыслению проблемы человеческого бытия, М. Шелер попытался выявить специфические характеристики человеческого существа, позволившие говорить об уникальном месте человека в мире, в царстве

природы, в космосе. С этой целью он отверг как несостоятельные те точки зрения, согласно которым не признавался метафизический и онтологический статус человека или в качестве сущностной формы человеческого бытия рассматривались разум, интеллект, память, жизненный импульс, инстинкты и т. д. Для М. Шелера основным, отличающим человека от животного и растительного мира, принципом организации человеческого бытия является «дух» (Geist), под которым он понимал не только разум и концептуальное мышление, но и способность к интуитивному постижению сути вещей наряду с совокупностью эмоциональных и волевых актов, включая доброжелательность, любовь, жалость, почтительность, отчаяние, свободный выбор.

Основные характеристики шелеровского «духа» – это способность к «экзистенциальному освобождению от органического мира» или своеобразная «открытость миру», наличие самосознания и способность к «объективации» как природного окружения в человеческий мир или символ мира, так и физиологических, психических процессов, протекающих в индивиде, в акты существования и, наконец, неспособность самого «духа» как такового стать объектом, ибо «дух», в понимании М. Шелера, не есть субстанциональное бытие, но «чистая актуальность», превращающаяся в наличное бытие только посредством воплощения в жизнь своих потенциальных актов.

Как видим, своеобразие шелеровского понимания «духа» заключается в признании за ним «чистой формы», бессодержательности, но не замкнутой в себе, а раскрытой к миру, предрасположенной к реальному существованию человеческого бытия благодаря своей сущности, проявляющейся в так называемых актах «деактуализации» мира. Это означает, что, отвергая традиционные представления о человеке как субстанциональном бытии, М. Шелер разделяет, по сути дела, такие философские взгляды, согласно которым главной особенностью человеческого существа является его способность к интенциональности, как потенциально развертывающемся самопроникновении в структуру внешнего и внутреннего мира.

В свое время аналогичную позицию занимал Э. Гуссерль, чьи идеи об интенциональности как раз и были восприняты М. Шелером. О близости теоретических позиций М. Шелера и Э. Гуссерля свидетельствует также то, что как первый, так и второй исключительно важное внимании уделяют актам «идеации». Если у Э. Гуссерля «идеация» выступает в форме интуитивно-созерцательного «улавливания» сути вещей, то для М. Шелера «идеация» – это способ «внутреннего схватывания» формальной структуры мира. В обоих случаях «идеация» представляет собой «недеятельный процесс». Отсюда становится понятной шелеровская трактовка «духа» как «чистой актуальности». Не случайно М. Шелер не только отождествляет понятия «деактуализация» мира и его «идеация», но и считает, что для адекватного понимания природы человека необходимо раскрытие «структуры процесса, который ведет к акту идеации» (Scheler, 1969, p. 51).

Шелеровское понимание «духа» примечательно в двух отношениях. С одной стороны, рассматривая «дух» как «чистую форму», не обладающую каким-либо деятельным началом, М. Шелер тем самым выступает против классических идеалистических теорий, усматривающих причину всего сущего

в наличии «объективной идеи», «абсолютного духа» или «творящего из себя субъекта», Я, внутреннее саморазвертывание которых вдет к становлению мира. Его теоретическая позиция противостоит, следовательно, философии Платона, Гегеля, Фихте. С другой стороны, наделяя «дух» способностью к «идеации», М. Шелер стремится отмежеваться от иррационально-натуралистических концепций, авторы которых рассматривают мир, культуру, человеческую цивилизацию в качестве продуктов проявления слепой воли, подавления бессознательных влечений, сублимации затаенных желаний или компенсации чувств беспомощности и неполноценности. Он критически относится к теориям А. Шопенгауэра, З. Фрейда, А. Адлера, считая их односторонними и неспособными ответить, например, на такой вопрос, почему «репрессия» инстинктов или подавление бессознательных влечений в одном случае ведут к возникновению невроза, а в другом – к развертыванию сублимированной творческой деятельности. В противоположность всем этим концепциям М. Шелер отстаивает такую позицию, согласно которой «дух» имеет свою собственную природу и автономию, не обладает какой-то первоначальной энергией.

Но как же в таком случае происходит развертывание «духа» в человеческом бытии, в истории? Что приводит в движение мир и благодаря чему осуществляется его развитие от низших форм бытия к высшим его формам?

Отвечая на эти вопросы, М. Шелер вводит в свою философию новый, не менее важный, чем «дух», концепт «образа жизненной фантазии» или «жизненного порыва». Последний как раз и является у М. Шелера воплощением принципа активности, саморазвертывающегося начала. Это начало «хаотично», неупорядоченно, нецеленаправленно. Энергия «жизненного порыва» начинает приобретать упорядоченность только тогда, когда входит в сферу автономного «духа», врывается в его «чистую форму» и благодаря актам «идеации» приобретает осмысленный характер. Таким образом, для М. Шелера именно интеракция «духа» и «жизненного порыва» является целью конечного бытия и становления человеческого существа подлинным человеком, личностью.

Не трудно заметить, что шелеровская философская антропология представляет собой своеобразную попытку не только отмежеваться от крайностей классических идеалистических и новоявленных натуралистических концепций о человеке, но и связать воедино разрозненные взгляды на человеческое бытие, примирить противостоящие друг другу точки зрения на специфику человеческой природы. Но, как показывает история развития философской мысли, такие попытки оказываются обычно не более, чем претензией на создание принципиально нового учения о человеке, поскольку примирение крайних позиций превращается, как правило, в аморфную смесь различных теоретических положений о природу и структуре человеческого бытия или сопровождается отстаиванием взглядов, свидетельствующих о еще больших крайностях.

Философская антропология М. Шелера наглядное тому подтверждение. Так, как уже отмечалось, при рассмотрении специфики человеческого бытия М. Шелер подверг критике фрейдовские представления о человеке. Однако это не означало, что он совершенно отстранился от психоаналитических

концепций З. Фрейда. Напротив, при разработке некоторых идей М. Шелер пошел даже дальше основателя психоанализа. Имеется в виду, прежде всего, фрейдовская концепция сублимации.

Известно, что З. Фрейд придавал большое значение процессам сублимации. С его точки зрения, именно благодаря способности к сублимации происходит трансформация либидозной энергии в социально приемлемую деятельность, в том числе творческого характера. Становление культуры, формирование религиозных и социальных институтов, развитие человеческой цивилизации – все рассматривалось З. Фрейдом через призму процессов сублимации, способность к самоосуществлению которых воспринималась им как специфическая характеристика и непременное условие существования человека.

М. Шелер включил эту фрейдовскую концепцию в свою философскую антропологию. И не просто включил, а сделал ее отправным пунктом исследования человеческого бытия. Ведь постулирование «духа» и «жизненного порыва» в качестве основных характеристик жизнедеятельности человека оставляло открытым вопрос о том, как не обладающий никакой энергией «дух» может направить «жизненный порыв», являющийся бессознательным и хаотичным по своей природе, в русло эмоционально приемлемого поведения. Фрейдовская концепция сублимации как раз и представлялась М. Шелеру целесообразным выходом из создавшегося положения. Тем выходом, который способен дать разумное объяснение тому, почему в процессе пассивно-созерцательной «идеации» интеракция «духа» и «жизненного порыва» сопровождается активным саморазвертыванием внутренних потенций человека. Во всяком случае, шелеровская философская антропология основывается на том, что первоначально пассивный «дух» приобретает необходимую ему энергию благодаря процессам сублимации.

Более того, если у З. Фрейда способность к сублимации относилась всецело к сфере человеческого бытия, то М. Шелер наделяет этой способностью все формы организации природного мира. Фрейдовская концепция сублимации распространяется им, следовательно, на все природные процессы. В его философской антропологии сублимация рассматривается как природный процесс, благодаря которому присущая низшим сферам бытия энергия делает возможным становление и развитие высших форм бытия. Эволюция человека оказывается у М. Шелера одним из звеньев развертывающегося в мире процесса сублимации, или, как подчеркивает он сам, данная эволюция «представляет последний акт сублимации в природе» (Scheler, 1969, p. 68).

Итак, несмотря на критическое отношение М. Шелера к отдельным психоаналитическим положениям о человеке, его философская антропология не только вбирает в себя фрейдовскую концепцию сублимации, но и доводит ее до крайности, предельно расширяя зону действия сублимационных процессов. Характерно и то, что именно через призму сублимации М. Шелер попытался объяснить наличие деструктивных тенденций в истории развития человечества. В этом отношении его теоретическая позиция во многом совпадает с аналогичными взглядами З. Фрейда на природу конфликта между человеком и культурой.

В самом деле, основоположник психоанализа считал, что современная культура является продуктом подавления бессознательных влечений человека, которые рано или поздно заявляют о себе, в результате чего имеют место постоянные конфликты как во внешнем мире между личностью и обществом, так и внутри самого человеческого существа между сферами сознания и бессознательного. Нечто подобное мы встречаем и у М. Шелера. Так, согласно его представлениям: человек оказывается жертвой моральных предписаний, этических норм современной культуры и социальных требований общества, препятствующих свободному удовлетворению его природных влечений и развертыванию его изначальных сил и задатков; бытие человека в мире становится лишенным атрибутов органической связи и гармонии с природой; человек является «вечным Фаустом», находящимся в разладе с самим собой и неспособным в условиях современной культурной ситуации устранить противоречие между его сущностью и существованием. Не случайно и З. Фрейд, и М. Шелер говорят о свойственной человеческому существу деструктивности.

Правда, основатель психоанализа придерживался концепции непримиримого и извечного антагонизма между влечением к жизни и влечением к смерти, между Эросом и Танатосом. Он полагал, что агрессия и деструктивность суть природные и изначально присущие человеку качества. По его собственному выражению, «человек отнюдь не мягкое, жаждущее любви создание, способное защищаться разве лишь тогда, когда на него нападают; надо считаться с тем, что среди его инстинктивных предрасположений имеется и огромная доля склонности к агрессии» и что «склонность к агрессии является первоначальной и самостоятельной инстинктивной предрасположенностью людей» (Фрейд, 1969, с. 300, 309).

Что касается М. Шелера, то он не разделяет подобного взгляда, считая, что «дух» как таковой не несет ответственности за деструктивность в истории развития человечества, ибо «дух» не обладает активной энергией. Наличие деструктивной способности человека соотносится им с так называемым процессом «сверхсублимации», под которым в шелеровской философской антропологии понимается свойственная современной культуре «чрезмерная интеллектуализация» (Scheler, 1969, p. 86).

Однако если учесть, что сублимация, согласно М. Шелеру, – это естественный процесс эволюции всех форм бытия от низших до высших, то трудно избавиться от впечатления, что «сверхсублимация» в ее негативном значении является закономерным результатом развития человеческой цивилизации, а деструктивность – специфическая черта эволюции современного человека. Таким образом, как у З. Фрейда, так и М. Шелера конфликт между человеком и культурой, наличие деструктивных тенденций в обществе и расщепленность личности соотносятся не с конкретно-историческими социальными условиями бытия человека в мире, а с процессом развития человеческой цивилизации как таковой.

Интересно отметить, что классический психоанализ З. Фрейда и философская антропология М. Шелера при всех расхождениях между ними оказались удивительно близкими, если не сказать больше, совпадающими в главном, а именно в определении целей и задач своих учений.

Классический психоанализ, будучи первоначально медицинской дисциплиной, не претендовавшей на роль универсально-психологического учения о человеке, превратился в философское течение (фрейдизм), нацеленное на раскрытие и объяснение закономерностей развития культуры, общества, цивилизации посредством перенесения принципов функционирования индивида и типичных способов развертывания бессознательной структуры человеческого бытия на все взаимоотношения человека в мире. По словам З. Фрейда, «толкование сновидений, книга об «Остроте» и другие показали с самого начала, что учение психоанализа не ограничится областью медицины, но может найти себе применение в разнообразных отраслях науки о духе» (Фрейд, 1919, с. 17). З. Фрейд писал о том, что «впоследствии, когда анализ вышел за пределы той области, в которой он первоначально начал свою работу, и обратился к нормальной душевной жизни, он старался показать, что те же самые сексуальные компоненты, которые могут быть отвлечены от своих ближайших целей и направлены на другие цели, составляют важнейший вклад в культурные достижения индивида и общества» (Фрейд, 1926, с. 17).

Аналогичную цель преследует и философская антропология с той лишь разницей, что с самого начала зарождения данного учения эта цель была сформулирована в качестве основной. М. Шелер недвусмысленно подчеркивал, что «задача философской антропологии – во всех подробностях показать, как все специфические достижения и произведения человека, включая язык, сознание, орудия, оружия, идеи права и справедливости, государство, руководство, изобразительный функции искусства, миф, религия, наука, история и социальная жизнь, проистекают из основной структуры человеческой природы» (Scheler, 1969, p. 88).

Таким образом, между шелеровской философской антропологией и психоанализом много общего в подходе к пониманию человека. Не случайно некоторые зарубежные исследователи считают, что психоанализ является одним из направлений философской антропологии (What It Means…, 1978, p. 204). Близость в исходных принципах и установках исследования человеческого бытия сохраняется и в том случае, когда оба они подвергаются модификации – философская антропология в лице ее позднейших представителей Г. Плесснера, А. Гелена, Э. Ротхакера и М. Ландмана, классический психоанализ – со стороны А. Адлера, К. Г. Юнга, К. Хорни и Э. Фромма. Как те, так и другие теоретики претендовали на выдвижение своих собственных учений о человеке, вносили коррективы в шелеровскую философскую антропологию и в классический психоанализ З. Фрейда.

Так, в отличие от своих предшественников, представители этих учений сконцентрировали внимание на раскрытии деятельной стороны человеческого существа. Если у З. Фрейда деятельность человека покрывалась областью проявления и развертывания бессознательных влечений эротического характера, то К. Г. Юнг перешел к исследованию более широкого спектра человеческой деятельности, а А. Адлер – к анализу социальной деятельности людей и саморазвертыванию сущностных сил человека, что нашло свое дальнейшее развитие в работах Э. Фромма. Если М. Шелер отталкивался от рассмотрения пассивной, бездеятельной природы «духа» и созерцательной составляющей

человека, то Г. Плесснер и А. Гелен сделали акцент на раскрытии активной стороны человеческого существования, а Э. Ротхакер обратился к освещению вопроса о человеке как самодеятельном существе, конструирующим из самого себя как свое индивидуально-личностное бытие, так и мир культуры.

В этом плане неофрейдистское понимание самореализации, саморазвертывания внутренних потенций человека оказывается хотя и не тождественным, но, тем не менее, довольно близким истолкованию конституирующей деятельности индивида, как оно нашло свое отражение в философской антропологии Э. Ротхакера. Однако, независимо от модификации отдельных сторон учений З. Фрейда и М. Шелера, неофрейдисты и представители философской антропологии сохранили незыблемыми установки на исследование культуры, общества и человеческой цивилизации через призму внутреннего мира личности, структурных уровней человеческого бытия.

Неклассическая философская антропология не является, строго говоря, логическим продолжением и развитием ни шелеровской философской антропологии и ее позднейших разновидностей, ни классического психоанализа и неофрейдизма. Многие ее теоретики даже незнакомы с основополагающими концепциями М. Шелера, З. Фрейда и их последователей. В лучшем случае они имеют самые общие представления о наиболее расхожих в зарубежной литературе психоаналитических идеях и философских трактовках антропологического толка.

Однако это не означает, что в их исследованиях отсутствуют теоретические положения о человеческом существе, близко примыкающие к психоаналитическому или философско-антропологическому пониманию бытия человека в мире. Напротив, в некоторых работах представителей неклассической философской антропологии отстаиваются такие взгляды на природу человека, которые свидетельствуют о поразительном сходстве с аналогичными идеями З. Фрейда и М. Шелера. И все же, как мне думается, следует скорее говорить о самостоятельно разрабатываемых концепциях человеческого бытия, не входящих в контекст определенной и целостной философской традиции. И действительно, неклассическая философская антропология представляет собой пеструю картину, состоящую из разрозненных теорий о человеке и его месте в мире. Теорий, возникших из потребности осмысления причин и последствий «экологического кризиса», существующих отношений между индивидом и окружающей его природой, сложившейся практики использования достижений науки и техники в целях дальнейшего материального роста, перспектив и возможностей развития человеческой цивилизации.

Представители неклассической философской антропологии по-разному оценивают масштабы и глубину «Экологического кризиса», имеют противоречивые взгляды на причины его возникновения, предлагают не совпадающие друг с другом рекомендации по его устранению. Вместе с тем все они разделяю ту мысль, согласно которой проблема бытия человека в мире является именно той отправной точкой исследования, отталкиваясь от которой можно лучше понять существо происходящих изменений в природном и социальном окружении. Многие из них полагают, что кризис человечества является не чем иным, как кризисом человека, поскольку он вызван,

по выражению А. Печчеи, неспособностью человека принять на себя ответственность, вытекающую из его «новой роли в мире», и тем, что «психологически и функционально никто из нас еще полностью не адаптировался к новому миру и к новым условиям человеческого существования» (Peccei, 1977, p. 22, 146).

Речь идет, разумеется, о кризисных процессах, относящихся не только к отдельным странам, но и к человечеству в целом. В этом смысле апелляция к кризису человека открывает перспективы для действительного понимания происходящих в мире изменений. Но – и это весьма характерно для неклассической философской антропологии – раскрытие подлинных причин кризиса человека соотносится не столько с социокультурными условиями его существования, сколько с внутренней структурой человеческого бытия как такового, с ущербностью духовного мира индивида, неспособного к саморазвертыванию сущностных сил из-за чрезмерной рационализации жизни в век ускорения научно-технического прогресса. В лучшем случае это позволяет зафиксировать реальные противоречия между сущностью и существованием человека, а также несогласованными действиями людей в природе, но отнюдь не способствует исчерпывающему пониманию сути кризисных процессов в природе и обществе, а также осуществлению реальных практических мероприятий, направленных на действительное устранение существующих антагонизмов.

Нельзя не отметить, что в остове неклассической философской антропологии освещение проблем бытия в мире осуществляется с перспективных позиций. Теоретики обращаются не столько в прошлое, что свойственно ностальгически ориентированным философам, усматривающим идеал человеческого бытия в нерасторжимом единении с природой до эпохи развития машинной цивилизации, сколько в будущее, характеризуемое дальнейшим научно-техническим прогрессом и возникновением альтернатив всемирной катастрофы с неизбежной деградацией человеческого существа или взлетом человечества на новую историческую ступень развития, предполагающую полное раскрытие творческих потенций человека. Причем осмысление будущего ведется с позиций настоящего, которое, по убеждению большинства представителей неклассической философской антропологии, отнюдь не вселяет уверенность, что при сохранении существующей практики использования научно-технических достижений и имеющихся тенденций социального и нравственного развития вторая альтернатива развития человечества сохранит свою реальную значимость. Напротив, основываясь на исследованиях, проведенных, например, в рамках Римского клуба, некоторые зарубежные ученые полагают, что «экологический кризис» углубляется, антагонистические противоречия между человеком и природой усиливаются, человечество неотвратимо приближается к коллапсу.

Однако это не означает, что, высказывая опасения по поводу дальнейшей судьбы человеческой цивилизации, теоретики неклассической философской антропологии разделяют проникнутое безысходным пессимизмом мироощущение. Чрезмерная драматизация настоящего и будущего служит у них скорее своеобразным эвристическим приемом, подрывающим авторитет тех, кто все еще предается самоуверенному технократическому опти-

мизму, и заставляющим задуматься над тем, что необходимо сделать сегодня, чтобы человечество выжило завтра.

Неклассическая философская антропология нацелена на пробуждение сознания человека от грез сверхоптимистической фатальности, настраивающей на пассивное ожидание розового будущего. Ее приверженцы как бы хотят приоткрыть истину, что будущее человечества зависит от того, какие формы деятельного отношения человека к природному окружению устанавливаются в настоящее время и сможет ли индивид осознать всю полноту ответственности за результаты своих действий в мире. Теоретики неклассической философской антропологии призывают, следовательно, к изменению положения человека в природе, к становлению его подлинным человеком, преобразующим внешний и внутренний мир в плане гармонического развития бытия. Другое дело, что гуманистическая ориентация на гармонизацию бытия в мире в действительности оказывается проблематичной, поскольку она ориентируется всецело на самопрозрение индивида, способного будто бы из глубин своего Я развить все изначально присущие ему добрые начала, стоит лишь ему показать трагичность существования в нынешней кризисной ситуации.

Как же конкретно трактуются проблемы наличного и желательного бытия человека в мире в неклассической философской антропологии?

Что касается существующих условий человеческого бытия, то они единодушно признаются неудовлетворительными, не соответствующими подлинной человеческой природе, внутренним запросам личности. Причины возникновения этих «несносных» условия существования сводятся, как правило, к следующим:

- человек в своем безудержном стремлении к завоеванию природы и покорению космоса оторвался от своих корней, связывающих его с эволюционными процессами жизни на Земле;
- он уже не руководствуется имманентными законами природы, а полагается исключительно на свой разум, возомнив себя всесильным и непогрешимым;
- рационализация индивидуально-личностного и общественного бытия в современную эпоху широкомасштабных научно-технических преобразований, с присущей ей установкой на максимум производства и потребления, логически приводит к господству материальных ценностей и утрате человеком духовного начала;
- ориентация на сиюминутную выгоду и прагматическое мышление, оперирующее, по выражению Э. Фромма, скорее категориями «имения» и «обладания» чем понятиями «бытия» (Fromm, 1976, p. 21–23), превращается в канонизированный стиль жизни, свидетельствующий о «сумасшествии разума» и «безумной рациональности», вследствие чего «век разума является вместе с тем веком коллективного безумия» (Haggins, 1978, p. 247).

Все это приводит к тому, что сознательно или бессознательно внутренний мир человека приносится в жертву материальному росту. Так, по словам профессора медицины Калифорнийского университета, директора Инсти-

тута биологических исследований Джю Золка, «опустошение и разрушение стало образом жизни многих людей», так как сегодня усиление человеческого Я осуществляется за счет ухудшения бытия человека, в результате чего его Я находится «в конфликте с его бытием» (Salk, 1973, p. 34, 81). И далеко не случайно, что в настоящее время политики и бизнесмены интересуются человеческим бытием лишь постольку, поскольку в обществе «технически оснащенных гигантов и моральных пигмеев» (Williams, 1976, p. 30) или «научных гигантов, но моральных пигмеев» (Tafall, 1976, p. 121.) человек «вмонтирован» в систему производства как бездушный автомат и является членом этого общества как потребителем материальных ценностей безотносительно к своему духовному миру, а также последствиям своей потребительской деятельности и перспективам будущего развития человеческой цивилизации. «Мы, – замечает А. Печчеи, – добились успехов в улучшении качества спортсменов, космонавтов и астронавтов, кур, свиней и кукурузы, машин, приборов и материалов; мы добились успеха в сфере повышения производительности труда, в умении человека быстро перерабатывать информацию и вести диалог с компьютерами. Однако мы никогда не пытались всерьез углубить его понимание новых условий существования, повысить сознание того, что он обладает новой силой, развить у него чувство глобальной ответственности и способности оценивать результаты своих действий» (Peccei, 1977, p. 32).

Подобное диагностическое разоблачение «неустроенности» человеческого бытия, а также критическое отношение к роли и значимости человека в современном мире подчинено вполне определенным целям.

Во-первых, налицо стремление представителей неклассической философской антропологии как можно нагляднее показать разъедающие человека процессы деперсонализации и деиндивидуализации, углубляющиеся противоречия между материальными и духовными пластами жизни, социальными и индивидуально-личностными структурами человеческого бытия.

Во-вторых, очевидна попытка представить кризис человека на Западе в качестве основной причины, обусловливающей кризис всей человеческой цивилизации. Это не означает, что социальные и культурные процессы жизни выпадают из поля зрения зарубежных теоретиков, а внимание переносится исключительно на внутриличностные аспекты человеческого бытия. Необходимо иметь в виду, что именно в последние годы наметилась тенденция к всестороннему рассмотрению кризисных процессов в мире, к исследованию глобальных проблем, включая социальные, политические, экономические, естественнонаучные и ценностные аспекты развития человечества. Так, наряду с освещением специфики биосферы и техносферы, анализу подлежат «этосфера», представляющая собой, по выражению члена Римского клуба М. Зибкера, сложное переплетение ценностей, традиций и взаимоотношений между ними (Siebker, 1975, p. 123), и «антропосфера», включающая в себя, по мнению копенгагенского философа Ю. Москвитина, весь мир человеческих отношений в нашей цивилизации, комплексную структуру ее разнообразных форм, т. е. язык, образцы поведения, социальные институты, искусство, религию (Moskvitin, 1974, p. 11). Однако исследование взаимоотношений между человеком, природой и цивилизацией так или иначе редуцируется к раскрытию

внутренней структуры человеческого бытия, следствием чего как раз и является представление о кризисе человечества как кризисе самого человека.

В-третьих, наблюдается ярко выраженная тенденция к подчеркиванию «неустроенности» именно существующего человеческого бытия, характеризующегося чрезмерной рационализацией жизни, безответственным отношением человека к окружающей его природной среде и к результатам его деятельности, неспособности индивида найти свое место в мире и оказывать благотворное воздействие на ход исторического прогресса.

Собственно говоря, работа по диагностике кризисных процессов в мире осуществляется приверженцами нетрадиционной философской антропологии с единственной целью – пробудить сознание человека и, обнажив перед ним трагичность существования в условиях наличного бытия, а также неизбежность экологического коллапса в случае сохранения и продолжения современного образа жизни с присущими ему утилитарно-потребительскими ценностями, показать необходимость в пересмотре жизненных установок и ценностных ориентаций человека, с тем чтобы открыть перед ним перспективу достижения человеческого бытия, соответствующего альтернативе выживания человеческой цивилизации. В этом как раз и состоит гуманистический пафос неклассической философской антропологии. Но если конкретно рассмотреть, как мыслится перестройка основных структур человеческого бытия, с помощью каких средств предполагается осуществление замыслов и претворение в жизнь идеалов, то становится очевидной ограниченность подобного гуманизма.

Критика наличных условий человеческого существования и мысленное конструирование желательного бытия с необходимостью подводят исследователя к вопросу о том, каким должен быть человек, к чему он должен стремиться и как он должен организовывать свое бытие в мире, если хочет сохранить реальные шансы на выживание, заметно пошатнувшиеся в обстановке всеохватывающего насилия, вражды, конкуренции.

Большинство представителей неклассической философской антропологии отвечают на этот вопрос однозначно:

– прежде всего, человек должен быть человечным, любящим, заботливо относящимся к окружающей его природе и терпимо, участливо к другим людям;
– он должен стремиться к сохранению гармонии в природе, к установлению дружеских отношений со всеми членами общества и со всеми людьми на Земле, к достижению единства и целостности в самом себе;
– он должен так организовать свое бытие в мире, чтобы социальные и индивидуально-личностные структуры сопроницали друг друга, не мешая, а способствуя духовному возрождению человека, продолжению эволюции всего живого на планете и установлению космических связей общности с другими мирами.

Но как это возможно, если насилие в современном мире не только не ослабевает, но, напротив, нарастает, становится широкомасштабным, ставит под угрозу само существование человека?

Отвечая на этот вопрос, представители нетрадиционной философской антропологии обращают свой взор на феномен любви, считая это человеческое чувство тем краеугольным камнем, который может быть положен в основу конструирования более гуманного, по сравнению с существующим, человеческого бытия в мире.

Так, по убеждению профессора философии Калифорнийского университета А. Хофстадтера, человеческое бытие является не чем иным, как реальным проявлением того, что можно назвать «принадлежностью к кому-то или к чему-то». Эта «принадлежность к» составляет существенную характеристику человека, является наиболее важным принципом организации его бытия. В основе ее, согласно А. Хофстадтеру, лежит любовь как наиболее развитая форма бытия. Можно даже сказать, что «мерой» человеческого в человеке служит именно любовь, которая делает возможным установление всеобщей гармонии в мире (Hofstadter, 1970, p. 2, 257).

Аналогичных взглядов придерживаются многие зарубежные авторы. Согласно одним из них, любовь – это «конечная реальность» (Toynbee, 1976, p. 185), «неизмеримая сила, охватывающая вселенную» (Thorbecke, 1975, p. 58). По убеждению других, «любовь, несомненно, будет способствовать разрешению всех наших трудностей» (Boissier-Palum, 1976, p. 169). Некоторые зарубежные ученые, в частности специалист в области прогнозирования Э. Янч, полагают, что без любви не может осуществиться дальнейшая эволюция человека и «мутация» человечества на высшем уровне бытия и что «любовь является частью универсальной силы, чья роль в эволюции заключается в том, чтобы освободить дух от материальных проявлений» (Jantch, 1975, p. 291). Или, как замечает А. Печчеи, «возрождение человеческого духа» возможно потому, что в каждом человеческом существе имеются «узы любви», делающие жизнь отдельного человека «не эпизодом, а частью целостного континуума» (Peccei, 1977, p. 205).

Следует подчеркнуть, что именно в этом вопросе, т. е. при рассмотрении феномена любви как потенциального источника организации совершенного бытия человека в мире, неклассическая философская антропология воспроизводит идеи, в равной мере отстаиваемые как в психоанализе З. Фрейда, так и в философской антропологии М. Шелера.

В самом деле, ведь З. Фрейд считал, что гармония человеческого Я может быть достигнута только благодаря полному развертыванию бессознательной деятельности человека, воплощенной в Эросе независимо от того, понимается ли под этим сексуальность, как это имело место в ранних работах основателя психоанализа, или любовь в широком смысле слова, что наблюдалось в его поздних трудах и в последующих исследованиях неофрейдистов, особенно Э. Фромма. Во всяком случае, заранее предполагалось, что идеалом подлинно человеческого бытия должно быть любящее человеческое существо, способное к установлению тесных эмоциональных связей с другими людьми и внутренней гармонии в самом себе. По убеждению З. Фрейда и его последователей, только благодаря любви к себе, другим людям и окружающей природе человек может поднять на должную высоту силы Эроса с тем, чтобы на равных бороться с силами Танатоса.

Сходные идеи отстаивались и М. Шелером, который придавал исключительно важное значение феномену любви, полагая, что любовь является одновременно и высшим смыслом человеческой жизни, и подлинной ценностью человека, и конечной целью его существования. Не случайно любовь выступала у М. Шелера в качестве основного критерия, определяющего смысл и значимость человеческого бытия.

Именно такое или, по крайней мере, довольно близкое к подобному пониманию феномена любви имеет место в работах представителей неклассической философской антропологии.

Что же касается трактовки любви, соотнесенной с процессом естественной эволюции, как это видно из рассуждений Э. Янча, то здесь чувствуется заметное влияние идей Тейяра де Шардена, рассматривавшего любовь как предпосылку вечной жизни и залог солидарного существования людей друг с другом, ожидаемого в результате полного осуществления человеческой эволюции. «Только любовь, – писал Тейяр де Шарден, – по той простой причине, что лишь она берет и соединяет существа их сутью, способна – это подтверждает ежедневный опыт – завершить существа как таковые, объединив их…Человечество; дух Земли; синтез индивидов и народов; парадоксальное примирение элемента и целого, единства и множества – для того, чтобы эти сущности, считавшиеся утопическими, однако биологически необходимыми, обрели в мире плоть, недостаточно ли вообразить, что наша способность любить развивается до охвата всех людей и всей Земли» (Тейяр де Шарден, 1965, с. 260).

Итак, подлинно человеческое бытие, преодоление кризиса человека и перспектива выживания человечества соотносятся в неклассической философской антропологии с развертыванием в человеке чувства любви. Конечно, в предельно широком плане можно согласиться с тем, что любовь действительно выступает как утверждение бытия человека и предпосылка консолидации всех жизненных сил, противостоящих деструктивности, насилию, разрушению. В таком понимании любви нет ничего противоестественного, поскольку из любви человека к другим людям и к природе проистекают все наиболее плодотворные и созидательные результаты человеческой деятельности. Однако (и это следует особо подчеркнуть) любовь – отнюдь не абстрактное понятие и не изначально данное, извечно присущее человеку свойство, обладающее своими собственными «экзистенциальными законами» (Merton, 1978, p. 181), творящее из самого себя, без активного участия личности соответствующие формы и способы взаимоотношений индивида с миром, другими людьми, самим собой. Поэтому представляется проблематичным установление непосредственной связи между «исчезающей силой любви» и достижением «всеобщей гармонии в мире», как это имеет место в работах многих теоретиков неклассической философской антропологии.

Любовь – многогранное чувство, облагораживающее человека. Но она не возникает сама по себе, если даже человеку внушать, что он непременно должен возлюбить ближнего и окружающую природу, если хочет выжить в том мире, где превалируют ценности, совершенно противоположные человеколюбию и природолюбию. Скорее, напротив, именно в целях выжива-

ния он приложит все усилия к тому, чтобы заглушить остатки человеколюбия, стоит лишь ему столкнуться с угрозой своему собственному существованию в мире насилия и деструктивности.

Вполне очевидно, что одной проповеди любви и упования на ее чудодейственную силу, что весьма характерно для многих представителей неклассической философской антропологии, отнюдь недостаточно для примирения существующих в современном мире антагонизмов между человеком и природой, личностью и обществом. Необходимо, чтобы человек активно включился в процесс перестройки своего бытия, природного и социального мира, взаимоотношений между людьми, делая их гармоничными, основанными на уважении друг в друге человеческого достоинства, индивидуальности, личностной свободы и коллективного волеизлияния.

В процессе подобной перестройки будет совершенствоваться и сама любовь, ибо истинная человеческая любовь с необходимостью предполагает существование отношений доверия, взаимоуважения, равенства и справедливости. Такая любовь должна быть внутренней потребностью самого человека, потребностью утверждать свое собственное бытие в других, когда воля одного гармонично сливается с волей всех без какого-либо внешнего принуждения или внутреннего насилия над собой.

Стало быть, только в условиях социокультурного бытия, способствующего развертыванию сущностных сил каждого члена общества, имеются реальные предпосылки для того, чтобы не только очеловечить чувства человека, но и создать человеческое чувство, соответствующее реализации заложенных в нем потенций и дарований.

Литература

Манн Т. Собрание сочинений. Т. 9. М., 1960.
Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1965.
Фрейд З. Очерк истории психоанализа. Одесса, 1919.
Фрейд З. Психоаналитические этюды. Одесса, 1926.
Фрейд З. Избранное. Т. I. Лондон, 1969.
Agassi J. Toward a Rational Philosophical Anthropology. N. Y., 1977.
Bertalanffy L. Robots, Men and Minds. Psychology in the Modern World. N. Y., 1967.
Boissier-Palum L. Dare We Not Love as Well? // What Kind of World are We Leaving Our Children? Paris, 1978.
Dahlbom B. Structure, Mind and Meaning. An Essay in Naturalized Philosophy. Gothenberg, 1977.
Gabor D. A New Anthropology // The Center Magazine. 1969. V. 2. №4.
Gabor D., Colombo U., King A. Beyond the Age of Waste. A Report to the Club of Rome. Oxford etc., 1978.
Fromm E. To Have or to Be? N. Y., 1976.
Haggins R. The Seventh Enemy. The Human Factor in the Global Crisis. London etc., 1978.
Hockett C. Man’s Place in Nature. N. Y., 1973.
Hofstadter A. Agony and Epitaph. Man, His Art and His Poetry. N. Y., 1970.

Jantsch E. Design for Evolution, Self-Organization and Planning in the Life of Human Systems. N. Y., 1975.
Laszlo E. et al. Goals for Mankind. A Report to the Club of Rome on the New Horizonts of Global Community. N. Y., 1977.
Merton Th. The New Man. N. Y., 1978.
Moskvitin J. Essays on the Origin of Thought. Ohio, 1974.
Peccei A. The Human Quality. London etc., 1977.
Peccei A. Man, an Abondened World // What Kind of World are We Leaving Our Children? Paris, 1978.
Pitte F. Kant as Philosophical Anthropologist. N. Y., 1971.
Salk J. The Survival of the Wisest. N. Y., 1973.
Scharkey O. The Mysteria of Man. Anthropological Study. Philadelphia, 1975.
Scheler M. Man's Place in Nature. N. Y., 1969.
Siebker M. Club of Rome: A Progress Report // Science and Public Policy. 1975. V. 2. № 3.
Tafall B. Scientific Giants, but Moral Pygmies // What Kind of World are We Leaving Our Children? N. Y., 1976.
Toynbee A., Ikeda D. Choose Life. A Dialoque. London, 1976.
Thorbecke W. Mankind at the Crossroads. An Enquiry into the Causes of the Global Predicaments and the Means to Overcome Them. Leyden, 1975.
What It Means to be Human. Essays in Philosophical Anthropology, Political Philosophy and Social Psychology / Ed. by R. Fitzgerald. Brisbane, 1978.

1981

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ПОТРЕБНОСТЕЙ ПРИ РЕШЕНИИ ЗАДАЧ МОДЕЛИРОВАНИЯ ГЛОБАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ

Анализ зарубежных глобальных моделей показывает, что в их основе лежат определенные представления о причинах возникновения кризисных ситуаций в мире. Так, при конструировании модели «Мир-3» группа Д. Медоуза исходила из того, что глобальный кризис является не чем иным, как результатом экспоненциального роста в ограниченном пространстве (Meadows, 1972, p. 51). Согласно М. Месаровичу и Э. Пестелю, современный кризис человечества обусловлен наличием глубокого разрыва между человеком и природой, с одной стороны, богатыми и бедными странами, с другой стороны (Mesarovic, Pestel, 1974, p. ix). По убеждению коллектива авторов под руководством Я. Тинбергена, глобальные проблемы и кризисные процессы современности являются логическим следствием кризиса международных структур (Tinbergen, Dolman, Ettinger, 1976, p. 21). С точки зрения Э. Ласло и его коллег, предложивших неформализованное описание глобального развития, в основе кризиса человечества лежит существенный разрыв между краткосрочными, корыстными целями корпораций, правительств и стран и долгосрочными, глобальными целями, ориентированными на достижение всеобщей безопасности и повышения качества жизни людей (Laszlo, 1977, p. 365). Словом, зарубежные исследователи по-разному определяют причины возникновения «глобального кризиса» и в зависимости от этого предлагают различные, порой заметно отличающиеся друг от друга способы и пути решения кризисных процессов и глобальных проблем современности.

Нет необходимости останавливаться на конкретном разборе того видения причин возникновения «глобального кризиса», которое имеет место в отмеченных зарубежных исследованиях. Достаточно сказать, что их авторы, как правило, абсолютизируют одни негативные процессы и игнорируют другие, являющиеся не менее существенными для понимания глобальных проблем и кризисных ситуаций в мире. При этом редко обращается внимание на то, что в самом общем плане «глобальный кризис» является результатом углубления противоречий, во-первых, между объективным законом «возвышения потребностей людей» и возникновением псевдопотребностей, не отвечающих сущностной природе человека, и, во-вторых, между человеческими потребностями и возможностями их удовлетворения в той или иной стране, регионе, мире в целом.

Правда, было бы некорректно говорить, что в зарубежных глобальных моделях вообще не уделяется внимание проблеме человеческих потребностей. В том или ином ракурсе данная проблема находит свое осмысление в моделях глобального развития. Группа Д. Медоуза предприняла попытку исследовать «энвиронментальный и экономический потенциал для удовлетворения человеческих потребностей (Meadows, 1974, p. 29), сделав акцент на «материальных потребностях человека» (Meadows, 1972, p. 175). М. Месарович и Э. Пестель создали дезагригированную модель мирового развития, учитывающую «потребности и интересы индивида» (Mesarovic, Pestel, 1974, p. 43). Авторы латиноамериканской модели глобального развития обратились непосредственно к проблеме удовлетворения человеческих потребностей, попытавшись рассмотреть «концепцию основных потребностей и ее центральную роль в модели» (Herrera, 1976, p. 5).

Тем не менее, осмысление проблемы человеческих потребностей в зарубежных глобальных моделях носит весьма узкий характер, так как, с одной стороны, не выходит за рамки учета и исследования так называемых основных потребностей, а с другой стороны, не соотносится с целым комплексом глобальных проблем и кризисных ситуаций, от решения которых зависит дальнейшее развитие человеческой цивилизации.

В последние годы среди реально мыслящих ученых начинает расти понимание того, что рассмотрение проблемы удовлетворения человеческих потребностей в рамках как отдельных стран, так и мира в целом представляет собой один из решающих шагов в направлении плодотворного решения трудностей и задач, стоящих перед человечеством. В работах, посвященных данной проблематике, отчетливо просматриваются две тенденции, предопределяющие направленность организационных усилий ученых. Первая тенденция включает в себя ориентацию на обоснование концепции развития науки в интересах удовлетворения человеческих потребностей. В ее русле усилия ученых концентрируются вокруг исследовательских задач, связанных с выявлением потенциальных возможностей науки по разрешению современных кризисных ситуаций, особенно экологического характера, углубление которых делает проблематичным не только дальнейший социальный прогресс, но и выживание человека как биологического вида, испытывающего реальные трудности по удовлетворению своих жизненно необходимых потребностей и прежде всего потребности в самосохранении. Вторая тенденция связана с ориентацией на разработку теории человеческих потребностей. В рамках данной тенденции ученые акцентируют внимание на классификации потребностей, анализе потребностей человека, общества и человечества в целом, раскрытии механизмов их функционирования с экономической, политической, социологической, психологической и культурной точек зрения.

Обе тенденции одинаково важны. Представленные порой в качестве самостоятельных направлений исследования и далеко не всегда органически дополняющие друг друга, они, тем не менее, способствуют реализации общих исследовательских задач, поскольку в процессе сотрудничества ученых, являющихся специалистами в разных областях естественнонаучного и гуманитарного знания, вырабатываются определенные представления

как о самом предмете исследования, так и о перспективных путях его изучения. Однако следует подчеркнуть, что, по мере осуществления исследований в данной области, обозначился явный крен в сторону первой тенденции, наглядно отразившийся во многих зарубежных моделях глобального развития, в которых узкое рассмотрение основных (базисных) потребностей осуществлялось без предварительной концептуализации человеческих потребностей как таковых.

Такое смещение акцента в различных исследовательских проектах понятно и объяснимо.

Во-первых, часть современных научных исследований и разработок, ведущихся во многих странах мира, находит свое практическое воплощение в наращивании военной мощи, ядерный потенциал которой настолько велик, что в случае использования в стратегических целях может привести к уничтожению жизни на Земле, и, следовательно, выявление приоритетов науки с точки зрения удовлетворения человеческих потребностей, способствующих развертыванию жизнедеятельности человека и обеспечению социального прогресса человечества, – одна из важнейших задач, стоящих сегодня перед учеными.

Во-вторых, практическая реализация современных научно-технических достижений сопровождается не только позитивными, но и негативными последствиями, проявляющимися в загрязнении окружающей среды и исчерпании природных ресурсов, что заставляет по-новому переосмысливать взаимоотношения человека с природой и проверять гипотезу о «физических пределах роста», выдвинутую группой Д. Медоуза в рамках исследовательской программы, разработанной по инициативе Римского клуба.

В-третьих, ряд научных исследований, нацеленных на решение управленческих задач, все активнее вторгается в сферу поведения отдельного человека с целью разработки социально приемлемых методов и средств манипуляции сознанием личности, что вызывает озабоченность у гуманистически ориентированных ученых, требующих научного решения вопроса о границах дозволенного вмешательства в личную жизнь.

В-четвертых, стремясь удовлетворить жизненные потребности людей, наука порождает целый комплекс новых потребностей, в результате чего актуальной становится проблема выбора и определения приоритетов в научных исследованиях, ориентированных на удовлетворение тех или иных потребностей людей.

Все это не означает, однако, что можно пренебречь исследованием природы человеческих потребностей. Такое исследование столь же необходимо, как и выявление приоритетов в реализации научных работ с целью определения возможностей удовлетворения потребностей. Более того, представляется, что без разработки теории человеческих потребностей создание концепции науки в интересах удовлетворения потребностей человека, общества и человечества может оказаться весьма проблематичной.

В самом деле, как предполагается определение приоритетов науки с точки зрения человеческих потребностей, если неясен вопрос о том, что представляют собой эти потребности, тем более что, как подчеркивают некоторые ис-

следователи, выражение «человеческие потребности» является в большинстве случаев эмоционально окрашенным (Human Needs, 1977, p. xv)? Как мыслится себе реальный учет человеческих потребностей в глобальных моделях, если предварительно не выявлена структура и динамика их изменения?

Разумеется, было бы наивным полагать, что выявление приоритетов науки с точки зрения человеческих потребностей целиком детерминировано наличием или отсутствием концепции самих потребностей. Как показывает практика, даже не имея научно обоснованной концепции человеческих потребностей, ученые, тем не менее, считают, что определение приоритетов науки в удовлетворении потребностей человека, общества и человечества нельзя откладывать на будущее, поскольку пассивное ожидание появления такой концепции может привести к тому, что человеческая цивилизация окажется без будущего.

Этим отчасти объясняется стремление ряда авторов зарубежных глобальных моделей включить в свое рассмотрение пути и способы удовлетворения «основных» потребностей человека, общества и человечества. Однако опережение исследования приоритетов науки по сравнению с разработкой теории человеческих потребностей следует рассматривать как вынужденный шаг, оправданный с точки зрения стремления ученых как можно быстрее разрешить глобальные проблемы и кризисные процессы современности, но не оправдывающий преждевременный отказ от дальнейшего осмысления сущностной природы, генетически-функциональной структуры и социокультурной обусловленности человеческих потребностей.

Конечно, отсутствие научно обоснованной концепции человеческих потребностей не означает, что зарубежные ученые не имеют никаких теоретических представлений о потребностях человека, общества, человечества. Любое исследование, нацеленное на выявление приоритетов развития науки в целях удовлетворения человеческих потребностей так или иначе включает в себя определенные установки по отношению к изучаемому объекту. В частности, в зарубежной литературе последних лет, включая и работы по глобальному моделированию, исследование данной проблематики основывается, как правило, на следующих теоретических положениях и методологических установках.

Существуют физиологические, витальные потребности человека, минимальное удовлетворение которых необходимо для поддержания его жизнедеятельности. К ним относятся, прежде всего, и потребности биологического выживания, а также безопасности, связанные с необходимостью питаться, одеваться, организовывать семейный быт и защиту от возможного нападения со стороны «внешних врагов», будь то стихийные бедствия или социальные силы, угрожающие жизни человека. Эти потребности называются «базисными» (Herrera, 1976; McHale, 1979; Outher Limits, 1976; Varna, 1980), «фундаментальными» (Galtung, 1980) или потребностями «выживания» (Feibleman, 1977), удовлетворение которых рассматривается как «первая и основная цель», стоящая перед человечеством (Botkin, Elmandjra, Malitza, 1979, p. 14).

Несмотря на грандиозные успехи научно-технического прогресса, человечество все же находится на той стадии развития, когда большая часть

населения нашей планеты не может удовлетворить элементарные потребности, от которых зависит выживание человека (потребности в продуктах питания, жилье, медицинском обслуживании) (Galtung, 1980; Herrera, 1976; Mische, 1977; Varna, 1980). Как это может быть и ни парадоксально на первый взгляд, но в настоящее время происходит увеличение численности населения земного шара, «фундаментальные потребности которых не удовлетворяются» (Galtung, 1980, c. 42).

Современные достижения науки и техники должны быть использованы в целях не дальнейшего безудержного экономического роста ради самого роста, превращающего потребности человека в товар (Illich, 1979, c. 13), а удовлетворения человеческих потребностей, способствующих достижению счастья и благополучия людей (Anderson, 1976; Laszlo, 1977; Peccei, 1977; Tinbergen, 1976). Речь идет, как правило, об удовлетворении базисных потребностей «на каком-то желательном уровне» (Meadows, 1972, p. 175) с учетом того, что количество и качество продуктов питания может служить «точным индикатором», свидетельствующим об адекватности удовлетворения «фундаментальных человеческих потребностей» (Watt, 1977, p. 102).

Необходимо сделать все возможное для того, чтобы были удовлетворены «базисные» потребности каждого человека. При решении данной задачи следует ориентироваться прежде всего на удовлетворение потребностей тех людей, которые «больше всего в этом нуждаются» (Galtung, 1980, p. 414). Речь идет в первую очередь о населении развивающихся стран, значительная часть которого до сих пор не может удовлетворить полностью свои витальные потребности (Herrera, 1976).

По мере обеспечения «гарантии выживания» человека, т. е. достижения минимально необходимого для жизни уровня удовлетворения «базисных» потребностей, будут возникать новые потребности, включающие в себя требования большего участия людей историческом процессе, осознания важности собственной роли в обществе, выполнения осмысленной работы и т. д. (Frankenhaeuser, 1977). Удовлетворение этих новых потребностей неразрывно связано с «насыщением» базовых потребностей, под «смирительной рубашкой» которых находятся потребности более высокого порядка. Рассмотренное в планетарном масштабе «насыщение» как тех, так и других потребностей требует концентрации усилий всех стран и наций (Mische, 1977).

С точки зрения возможностей удовлетворения человеческих потребностей, будущее отнюдь не закрыто для человечества. При соответствующих условиях, предусматривающих помощь со стороны развитых стран, в недалеком будущем могут быть удовлетворены «базисные» потребности людей в развивающих странах Азии, Африки и Латинской Америки (Herrera, 1976). Исходя из существующего в настоящее время уровня развития науки и техники, не говоря уже о перспективах на будущее, есть основания полагать, что в начале XXI столетия вполне возможно удовлетворение «базисных» потребностей населения всего мира (World Futures, 1978, c. 112).

Определение приоритетов в научных исследованиях должно исходить не столько из насущных потребностей людей, испытываемых в настоящее

время, но и из потребностей человека, общества и человечества, ориентированных на будущее. Ученым следует предусмотреть последствия человеческих действий и возможные средства удовлетворения потребностей будущих поколений, не создающие угрозу для их жизни (Kieffer, 1979, с. 349).

Изучение потребностей общества и человечества должно осуществляться с оглядкой на человека, что далеко не всегда имеет место в настоящее время, когда «предаются забвению или игнорируются локальные и индивидуальные потребности (Toffler, 1980, p. 334). При этом следует исходить из того, что «потребности планеты должны быть потребностями личности» (Roszak, 1979, p. 55).

Реализация приоритетных направлений науки, предусматривающих решение глобальных проблем и удовлетворение человеческих потребностей, возможна лишь при перестройке международных социально-экономических отношений и усвоении новых ценностей жизни: при достижении состояния «глобального равновесия» (Meadows, 1972) или «органического роста» (Mesarovic, Pestel, 1974); при осуществлении «нового экономического порядка» (Tinbergen, 1976) или «революции мировой солидарности» (Laszlo, 1977); при развитии «нового гуманизма» (Peccei, 1977) или введении «инновационного обучения» (Botkin, 1979); при создании нового «гуманистического общества» (Fromm, 1976) или замене «технофанатического» общества «творческим и экологическим» (Botkin, 1979).

Вполне очевидно, что некоторые и этих теоретических положений и методологических установок, которыми в настоящее время руководствуются многие зарубежные ученые при исследовании проблемы человеческих потребностей в связи с перспективными развития человечества, являются, несомненно, позитивными в своих эвристических функциях. Так, ориентация на необходимость учета возможных последствий экономического роста, не считающегося с реальными потребностями людей, и рассмотрение перспектив развития человеческой цивилизации с точки зрения потребностей будущих поколений представляются верными и необходимыми установками, способствующими научному решению проблемы удовлетворения человеческих потребностей.

Не менее очевидно и то, что ряд приведенных теоретических положений и методологических установок не является продуктивными, поскольку, во-первых, неправомерно сужают область исследования, ограничиваясь рамками рассмотрения «базисных» потребностей, во-вторых, порождают иллюзию неизменной структуры человеческих потребностей, в-третьих, вводят в заблуждение относительно прямолинейной иерархии потребностей от низших к высшим, в-четвертых, ориентируют на минимальное удовлетворение потребностей человека, не выходящее за пределы его существования как исключительно биологического вида.

Насколько правомерна апелляция только к «базисным» потребностям человека и почему, несмотря на понимание всей упрощенности толкования проблемы потребностей в существующих на сегодняшний день зарубежных глобальных моделях, западные ученые не идут дальше рассмотрения возможностей удовлетворения потребностей людей в питании, жилье, медицинском

обслуживании, образовании, что характерно, например, для латиноамериканской модели глобального развития?

Разумеется, подлинно научное исследование альтернатив развития человечества не может ограничиться учетом степени «насыщения» тех потребностей человека, которые в зарубежной литературе принято называть «базисными». Прежде всего, сами «базисные» потребности не представляют собой нечто застывшее и извечно данное, т. е. раз и навсегда определенное и строго фиксированное, присущее всем людям вообще независимо от исторически сложившихся социальных и культурных условий их существования. Кроме того, «базисные» потребности – это только один срез многоплановой структуры человеческих потребностей, дающих представление лишь о некоторых аспектах человеческой деятельности, которая весьма разнообразна в своих сущностных проявлениях. Поэтому апелляция исключительно к «базисным» потребностям и игнорирование других потребностей человека, таких как, скажем, потребности в любви, привязанности или общении, представляется неправомерными и необоснованными. Впрочем, это подчас осознают некоторые зарубежные исследователи, вынужденные констатировать, что «базисные» потребности «означают всецело различные вещи для различных людей» (Science, 1980, p. 14) и что «вне фундаментальных имеются также и другие потребности» (Galtung, 1980, p. 165).

Вместе с тем апелляция многих авторов глобальных моделей к «базисным» потребностям основывается на том очевидном факте, что в настоящее время ученые не располагают надежной информацией, позволяющей не только достоверно судить об объеме потребностей человека, не подпадающих под категорию «базисные», но и использовать количественные данные о наличии этих потребностей при формализации процессов глобального развития. И это действительно так, поскольку при всем стремлении некоторых зарубежных исследователей (речь идет о тех из них, кто с пониманием относится к существующим взаимосвязям между потребностями человека, общества, человечества и глобальными проблемами современности) включить в свое рассмотрение широкий спектр человеческих потребностей, попытки подобного рода наталкиваются на серьезную преграду, обусловленную неадекватностью перевода качественного содержания многообразных потребностей человека на формализованный язык, пригодный для компьютерного моделирования особенно в случаях так называемой «прямой операционализации».

Дело здесь не только в том, что подобный перевод связан с принципиальными трудностями методологического характера. Существенно также и то, что при попытках формализованного описания потребностей заранее задается их жесткая структура, в то время как потребности представляют собой открытую систему, развивающуюся по мере развертывания человеческой деятельности, осуществляемой в различных условиях социального бытия людей с присущими ему культурными традициями и ценностными ориентациями человека.

Стало быть, при решении задач глобального моделирования явно недостаточно использовать только те составляющие человеческих потребностей, которые в той или иной степени поддаются формализации.

Конечно, можно сослаться на то, что учет только «базисных» потребностей – это вынужденная мера, связанная с точностью и строгостью процедур, используемых при компьютерном моделировании. И, видимо, далеко не случайны попытки исследования более полного перечня человеческих потребностей, выходящих за рамки «базисных», попытки, связанные с построением неформализованных моделей глобального развития. Но нет никакой необходимости в отстаивании дилеммы: или компьютерное моделирование, ориентированное на исследования «базисных» потребностей или неформальное описание альтернатив развития человечества, опирающееся на изучение широкого спектра потребностей человека.

Думается, что корректное решение этого вопроса может быть найдено на путях совмещения формализованных и неформализованных методов глобального моделирования. При этом решающая роль должна быть отведена концептуализации потребностей, предполагающей не только осмысление существующих в ряде стран и регионов мира противоречий между человеческими потребностями и возможностями их удовлетворения, но и понимание диалектических взаимосвязей между закономерным ростом, умножением, расширением потребностей людей и возникновением в ряде случаев такой структуры потребностей, которая препятствует развитию сущностных сил человека. Кроме того важно иметь в виду, что стремление к максимальному удовлетворению потребностей, входящих в данную структуру, фактически ведет к «умерщвлению» человеческого духа, разрушению среды обитания, гибели человеческой цивилизации.

Что касается самой концептуализации потребностей, то она связана, на мой взгляд, как с выдвижением и обоснованием теории человеческих потребностей, рассмотренных с точки зрения развертывания внутреннего потенциала человека и поступательного развития общества, человечества в целом, так и с практическим использованием ее при сценарных разработках в процессе глобального моделирования.

Литература

Anderson Ch. The Sociology of Survival. Social Problems of Growth. Homewood (Illinois), 1976.

Botkin J., Elmandjra M., Malitza M. No Limits to Learning. Bridging the Human Gap. A Report to the Club of Rome. Oxford etc., 1979.

Feibleman J. Understanding Human Nature. A Popular Guide to the Effect of Technology on Man and His Behavior. N. Y., 1977.

Frankenhaeuser M. Quality of Life: Criteria for Behavioral Adjustment // International Journal of Psychology. 1977. V. 12. № 2.

Herrera A. et al. Catastrophe or New Society? A Latin American World Model. Ottawa, 1976.

Human Needs and Politics / Ed. by R. Fitzgerald. 1977.

Fromm E. To Have or to Be? N. Y., 1976.

Galtung J. The True World. A Transnational Perspective. N. Y., 1980.

Kieffer G. Bioethics: A Textbook of Issues. Reading (Mass.), 1979.

Laszlo E. et al. Goals of Mankind. A Report to the Club of Rome on the New Horizons of Global Community. N. Y., 1977.

Meadows D. et al. The Limits of Growth. A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind. London, 1972.

Meadows D. Dynamics of Growth in a Finite World. Cambridge (Mass.), 1974.

Mesarovic M., Pestel E. Mankind at the Turning Point. The Second Report to the Club of Rome. N. Y., 1974.

McHale J., McHale M. Basic Human Needs and Sustainable Growth // Futurist. 1979. V. 13. № 1.

Mische G., Mische M. Toward a Human World Order. Beyond the National Security Straitjacket. N. Y.-Ramsey (N. J.), 1977.

Outer Limits and Human Needs. Resource and Environmental Issues of Development Strategies / Ed. by W. Matthews. Uppsala, 1976.

Peccei A. The Human Quality. Oxford etc., 1977.

Roszak Th. Person/Planet. The Creative Disintegration of Industrial Society. Garden City (N. Y.), 1979.

Science, Technology and Global Problems: Views from the Developing World / Ed. by S. Radhakrishna. Oxford etc., 1980.

Tinbergen J., Dolman A., Ettinger J. Reshaping the International Order. A Report to the Club of Rome. N. Y., 1976.

Toffler A. The Third Wave. N. Y., 1980.

Varna B. The Sociology and Politics of Development: A Theoretical Study. London etc., 1980.

Watt K. et al. The Unsteady State. Environmental Problems, Growth and Culture. Honolulu, 1977.

World Futures. The Great Debate / Ed. by Ch. Freeman, M. Jahoda. London, 1978.

1981

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Недавно опубликованная книга преподавателя философии Мидлсекссского политехнического института Роджера Уотерхауза посвящена анализу идей и концепций Мартина Хайдеггера (1889–1976) – одного из наиболее видных, наряду с Карлом Ясперсом, представителей немецкого экзистенциализма (Waterhaus, 1981). Большая ее часть – «беспристрастное» изложение хайдеггеровского учения, называемого автором «экзистенциальной феноменологией», попытка разобраться в непривычной, адекватно непереводимой с немецкого языка терминологии, а также в неясных и противоречивых концептуальных построениях Хайдеггера, делающих этого философа «трудным для понимания». Все это осуществляется главным образом на примере анализа хайдеггеровской работы «Бытие и время» (1927), поскольку, по мнению Уотерхауза, именно данная работа позволяет не только составить сколько-нибудь целостное представление об «экзистенциальной феноменологии», но и выявить специфику экзистенциализма как особого способа философствования. Что касается собственно критической части, в которой идеи и концепции Хайдеггера действительно подвергаются критическому анализу, то эта часть книги незначительна по объему, хотя и интересна по содержанию.

Прежде чем перейти к подробному изложению идей, содержащихся в хайдеггеровской работе «Бытие и время», автор книги останавливается на рассмотрении того идейного влияния, в рамках которого происходило становление Хайдеггера как философа. Так, приводя краткие биографические данные о Хайдеггере, Уотерхауз отмечает, что в 17-летнем возрасте, ознакомившись с книгой известного в то время профессора Венского университета Ф. Брентано, в которой освещалась аристотелевская концепция бытия, юноша стал проявлять интерес к философии. Большое впечатление на него оказала и публикация профессора теологии Фрейбургского университета К. Брейга «О бытии: основы онтологии», прочитанная Хайдеггером незадолго до окончания гимназии. Позднее, будучи студентом теологического факультета Фрейбургского университета, он слушал лекции К. Брейга и обсуждал с ним вопросы, касающиеся понимания бытия. В тот же период Хайдеггер познакомился с «Логическими исследованиями» основоположника феноменологической Э. Гуссерля и после завершения четвертого семестра учебы на теологическом факультете перешел к серьезному изучению философии. Этот поворот

к философии произошел под влиянием профессора университета Г. Риккерта, который привлек внимание Хайдеггера к герменевтической традиции, оказавшей глубокое воздействие на формирование основных идей «экзистенциальной феноменологии».

Говоря об исследовании Р. Уотерхауза, хочу обратить внимание на два обстоятельства.

Во-первых, автор занимает вполне осознанную и корректную, на мой взгляд, позицию по дискутируемому в зарубежной литературе вопросу о религиозном или атеистическом характере хайдеггеровского учения. Так, если некоторые западные исследователи полагают, что, исходя из ряда высказываний самого Хайдеггера, критически относящегося к религиозным догмам, можно делать вывод об атеистической направленности его экзистенциальной философии, то Р. Уотерхауз показывает ошибочность подобных представлений. Маловероятно, замечает он, что Хайдеггер верил в «персонифицированного бога». Его поздние работы не согласуются с «ортодоксальной католической доктриной». И тем не менее, как подчеркивает Р. Уотерхауз, на протяжении всей своей жизни Хайдеггер считал себя «религиозным человеком». Изменение его интереса в студенческие годы от теологии к философии «не мотивировано утратой веры (Waterhaus, 1981, p. 4). В зрелые годы Хайдеггер часто обращался к теологии, интересовался Лютером, а после смерти был похоронен как католик. В теоретическом плане экзистенциальная трактовка бытия граничила у него с «пониманием Бога» (там же, p. 33).

Во-вторых, при выявлении идейных истоков возникновения экзистенциализма ряд исследователей ограничивается рассмотрением только теологических концепций и феноменологического учения Гуссерля, оказавших, по их мнению, наибольшее воздействие на Хайдеггера. Герменевтические идеи, оказавшие на него не меньшее воздействие, чем теологические и феноменологические концепции, редко принимаются во внимание. В лучшем случае, исследователи говорят о герменевтике как искусстве истолкования текстов, используемом Хайдеггером в его поздних работах. В этом отношении исследование Р. Уотерзауза заметно отличается от аналогичных работ о Хайдеггере, поскольку герменевтическая традиция освещается им под углом зрения того идейного влияния, какое эта традиция оказала на основателя немецкого экзистенциализма.

В частности, рассматривая понятие герменевтики как старое, используемое средневековыми толкователями религиозных текстов, Р. Уотерхауз показывает, как трактовка этого понятия менялась на протяжении XVII–XVIII столетий, превратившись в «искусство понимания», основные идеи которого были восприняты Хайдеггером через герменевтические работы Шлейермахера и Дильтея. И если некоторые исследователи считают, что обращение Хайдеггера к герменевтике характерно лишь для его более поздних работ, то, по убеждению Р. Уотерхауза, герменевтический подход был преобладающим у Хайдеггера в период его ранних теоретических изысканий, предшествующих переосмыслению феноменологического учения Гуссерля.

Важное внимание в книге уделяется рассмотрению гуссерлевской феноменологии в связи с формированием экзистенциальных концепций Хайдеггера. Автор отмечает тот любопытный факт, что не кто иной, как Ф. Брентано,

пробудивший интерес Хайдеггера к философии, несет ответственность за его обращение к философии Гуссерля. Но если Хайдеггера привлекла брентановская интерпретация проблемы бытия в философии Аристотеля, то Гуссерль заинтересовался эпистемологической проблематикой, рассмотренной Брентано в работе «Психология с эмпирической точки зрения».Именно от Брентано Гуссерль воспринял концепцию «интенциональности сознания», трансформировав ее в «метафизический принцип» (там же, p. 25).

Как известно, Гуссерль полагал, что имеются универсальные идеи, лежащие в основе рациональной деятельности человека. Предметом философии как раз и должны стать эти идеи, исследование которых опирается на представление об «интенциональности сознания», т. е. его направленности на объект. С точки зрения Гуссерля, важно раскрыть подлинные отношения между универсальными идеями, особым интенциональным объектом и феноменами, из которых он состоит, что предполагает «прорыв» к изначальному опыту сознания. Этот «прорыв» может быть осуществлен сперва посредством «феноменологической редукции», когда интенциональный объект сводится к его феноменологическому проявлению, а затем – «эйдетической редукции», в ходе которой происходи логическое движение от феноменов к универсальным идеям. Так мыслилась Гуссерлю возможность «прорыва» к тому первоначальному опыту сознания, в рамках которого можно судить о природе познавательной деятельности сознания как такового. В дальнейшем Гуссерль перешел от изучения объектов мышления к исследованию субъекта сознания, «трансцендентального Я», задающего смысл всего сущего, что нашло свое отражение в гуссерлевской «трансцендентальной феноменологии».

Рассматривая основные идеи гуссерлевского учения и использование их Хайдеггером при создании «экзистенциальной феноменологии» Р. Уотерхауз пытается выявить сходства и различия между теоретическими позициями этих философов. Он считает, что оба философа были единодушны в их критическом отношении к неокантианскому дуализму и в стремлении использовать феноменологический метод при анализе исследуемых ими проблем. Вместе с тем, подробно излагая содержащиеся в хайдеггеровской работе «Бытие и время» экзистенциальные идеи о структуре «дазайн», о существе «заботы», «настроенности», «временности», «бытия в смерти», «историчности» и другие, Р. Уотерхауз показывает, что между философскими учениями Хайдеггера и Гуссерля имеются существенные различия. В частности, различия обнаруживаются в понимании взаимоотношений между онтологией и эпистемологией. Так, если, согласно Гуссерлю, онтология возможна только после редукции всего сущего к «чистому трансцендентальному Я», т. е. онтология выводится из эпистемологии, то, по Хайдеггеру, онтология предшествует эпистемологии. Для Гуссерля подлинная философия – это феноменология, акцентирующая внимание на проблемах познания. Для Хайдеггера такой философией является экзистенциальная «аналитика человеческого бытия», имеющая дело с онтологической проблематикой, поскольку, в его понимании, «феноменология – это онтология, герменевтика» (там же, p. 63).

Р. Уотерхауз верно подметил расхождения между Гуссерлем и Хайдеггером в трактовке проблем познания и бытия. Действительно, вопрос о соот-

ношении онтологии и эпистемологии является одним из основных, проясняющих специфику гуссерлевского и хайдеггеровского учений. Не случайно именно при решении этого вопроса обнаруживается такое разное понимание Гуссерлем и Хайдеггером феноменологии, которое вылилось, в конечном счете, в обоюдную критику друг друга. Хорошо известно, например, негативное отношении Гуссерля к «философии существования» и его высказывания о том, что обращение Хайдеггера к проблеме экзистенции свидетельствует о непонимании им основных принципов феноменологии и что начинать исследование с «дазайн» как «непосредственно данного», из чего исходит Хайдеггер, – значит впадать в «фальшивый антропологизм». Известно и то, что, в свою очередь, Хайдеггер подверг критике представления Гуссерля о феноменологии как исследовании лишь эпистемологических проблем и о человеческом существе как исключительно «познающем сознании».

Однако, как мне думается, в осмыслении расхождений между Гуссерлем и Хайдеггером Р. Уотерхауз чрезмерно доверяет суждению этих философов друг о друге, в результате чего ему далеко не всегда удается раскрыть существо обоих учений. В частности, он настойчиво стремится подчеркнуть, что с самого начала своей теоретической деятельности Хайдеггер пересматривает буквально все основополагающие концепции Гуссерля, лишь внешне выражая свою сопричастность с его феноменологическим учением. Не случайно он усматривает больше различий, нежели сходств между теоретическими позициями Гуссерля и Хайдеггера. Такая установка Р. Уотерхауза представляется спорной.

В самом деле, разве Хайдеггер коренным образом пересматривает феноменологические концепции Гуссерля? Разве в работах Гуссерля не содержатся идеи, касающиеся осмысления онтологической проблематики?

Верно, конечно, что Хайдеггер смещает акцент исследования с гносеологии на онтологию. К этому можно было бы добавить, что, в отличие от Гуссерля, он дает иное истолкование проблемы субъективности. Но также верно и то, что Гуссерль ставил вопрос о необходимости осмысления человеческого опыта через призму таких категорий, как «временность», «горизонт», и своим описанием «жизненного мира» затронул ряд онтологических проблем, ставших центральными в хайдеггеровской экзистенциальной философии. Поэтому правильнее было бы говорить о дальнейшем развитии Хайдеггером тех аспектов гуссерлевского учения, которые относились к онтологии, но не получили у Гуссерля развернутого обоснования, как это имело место по отношению к проблемам познания.

Интересной представляется собственно критическая часть работы Р. Уотерхауза. В ней высказывается ряд критических положений, среди которых имеет смысл отметить следующие.

Во-первых, в книге «Бытие и время» Хайдеггер исходит из того, что подлинная философия должна рассматривать человека в его целостности, а не только как «познающее сознание». Это – правильная, по мнению Р. Уотерхауза, позиция, предопределившая сильные стороны хайдеггеровской критики предшествующих философских учений, предложенных, в частности, Декартом, Кантом, Гегелем. Утверждение Хайдеггера, согласно которому человеческое существование предшествует познанию, является верным в истори-

ческом плане по отношению к развитию ребенка и культуры в целом. Однако, замечает Р. Уотерхауз, хайдеггеровский постулат «познание основывается на бытии» оказывается уязвимым, если учесть, что немецкий философ весьма критически относится к разуму как таковому. Коль скоро он апеллирует к феноменам существования, то как они могут быть познаны вне разума? Хайдеггер полагает, что каждый человек обладает «дорефлексивным пониманием мира». Но ссылками на индивидуальный опыт невозможно доказать универсальную ценность интерпретаций, сделанных на основе опыта. Проблема познания остается, таким образом, камнем преткновения для Хайдеггера.

Кроме того, Хайдеггер выступает не только против того, чтобы человек рассматривался исключительно как «познающее сознание», но и всячески пытается доказать, что человек вообще не должен трактоваться как познающее существо. Тем самым он выступает против рационального познания как такового, противопоставляя ему «понимание», которое оказывается у Хайдеггера двусмысленным, поскольку под ним подразумевается «как дорефлексивная неясная способность к овладению миром, так и отчетливая концептуальная интерпретация его» (там же, p. 154). В конечном счете, замечает Р. Уотерхауз, Хайдеггер не развивает эпистемологии вовсе не потому, что считает проблемы познания не существенными для философии, а в силу того, что не может адекватно объяснить их.

Во-вторых, если создаваемая Хайдеггером онтология не опирается на теорию познания, то как она в принципе возможна и следует ли ее серьезно воспринимать? Пытаясь создать экзистенциальную онтологию вне научного знания, Хайдеггер апеллирует к практике повседневной жизни. Однако, подчеркивает Р. Уотерхауз, практика оказывается у него «антинаучной», поскольку противостоит научному познанию и «романтической», так как Хайдеггер идеализирует реальность. Повседневный опыт становится у него не чем иным как «видением бога», а антология – подготовкой к лучшему его видению (там же, p. 159). Фактически, проблема бытия превращается у Хайдеггера в проблему веры в это бытие и, следовательно, его проект создания онтологии человеческого бытия не может быть назван философским в подлинном смысле этого слова.

В-третьих, обращение Хайдеггера к анализу повседневной жизни человека способствовало выявлению и описанию различных форм отчуждения индивида в обществе. Однако, вместо того, чтобы соотнести их с социальными феноменами, он смещает срез исследования в психологическую плоскость. В результате такого смещения все социальные проблемы становятся у Хайдеггера индивидуально-психологическими. Кроме того, неподлинность существования человека в мире трактуется им как следствие любой социальной организации людей, и, стало быть, возможность подлинного проявления человеком своей «самости» усматривается Хайдеггером не в активном действии, направленном на преобразование существующего социального бытия, а в уходе от общества. В конечном счете, «наиболее аутентичной» возможностью обретения человеком самого себя становится у Хайдеггера смерть. Не случайно «дазайн» характеризуется им не иначе как «бытие-к-смерти» (там же, p. 197).

В-четвертых, в «экзистенциальной феноменологии» Хайдеггера значительное внимание уделяется рассмотрению истории, существованию чело-

века, взятого в соотнесенности со временем. Но, как полагает Р. Уотерхауз, немецкий философ не понял истории и на основе его философии невозможно судить адекватно о наличной исторической ситуации. Тезис Хайдеггера, согласно которому «личностная историчность – это источник всей человеческой истории», является в корне ошибочным. Его трактовка «дазайн» ведет не только к «дереализации социального мира», но и к «деисторизации истории» (там же, p. 209). И хотя Хайдеггер выступает против отчуждения человека в современном западном обществе, его понимание истории ведет к тому, что «хайдеггеровский человек отчуждается от своей собственной истории и от своих собственных продуктов деятельности, которые становятся, следовательно, непостижимыми» (там же, p. 215).

Таковы общие, суммированные мной, критические положения, высказанные Р. Уотерхаузом по отношению к «экзистенциальной феноменологии» Хайдеггера. Они дают представление о том, как и под каким углом зрения осмысливаются экзистенциалистские идеи теми западными исследователями, которые критически относятся к подобному способу философствования. И надо отдать должное Р. Уотерхаузу – он подмечает слабости, противоречия и двусмысленности, свойственные хайдеггеровской философии. Хотелось бы только подчеркнуть, что критический анализ экзистенциальных концепция Хайдеггера мог бы быть более глубоким и плодотворным, если бы автор книги сосредоточил свое внимание на подобном разборе не только хайдеггеровской работы «Бытие и время», но и других его произведений. Так, например, «Письма о гуманизме» являются важной вехой в эволюции философских взглядов Хайдеггера. Анализ содержащихся в этой работе положений не только позволяет судить о существе поздних хайдеггеровских концепций, но и способствует лучшему пониманию его ранних теоретических построений, в том числе и тех, которые нашли свое отражение в его основном труде – «Бытие и время». К сожалению, автор не рассматривает ранние работы Хайдеггера с точки зрения последующей эволюции взглядов представителей немецкого философа на проблемы человеческого бытии, что, на наш взгляд, значительно сужает возможности адекватного понимания хайдеггеровской философии существования.

Вполне очевидно, что в краткой рецензии не представляется возможным подробно остановиться на всех вопросах, связанных с авторской интерпретацией хайдеггеровских идей и концепций. Мы отметили лишь некоторые позитивные и негативные аспекты, характерные, как нам представляется, для работы Р. Уотерхауза. Оценивая же рецензируемую книгу в целом, можно сказать, что она, несомненно, привлечет к себе внимание не только узких специалистов, исследующих экзистенциализм как одно из направлений в современной западной философской мысли, но и вообще философов, психологов и всех тех, кто интересуется проблемами человека, истории и культуры.

Литература

Waterhaus R. A Heidegger Critique. A Critical Examination of the Existencial Phenomenology of Martin Heidegger. Sussex (N. J.), 1981.

1982

ОТ ОТЧУЖДЕНИЯ К СВОБОДЕ

Предшествующая история нашего общества характеризовалась двумя противоположными тенденциями. На официальном уровне всегда и везде неизменно провозглашалась одна и та же идея: все во имя человека, все во благо человека. В реальной же жизни наблюдалось экономическое и моральное принижение человека, ограничение личной свободы, закрепление в сознании индивида расхожих стереотипов мышления и поведения, служащих поддержке авторитарных структур и институтов власти. Наличие этих противостоящих друг другу тенденций привело к тому, что отчуждение человека от своих сущностных сил, внутренних потенций, творческих возможностей стало широко распространенным явлениям в жизни общества. В результате социального и духовного порабощения людей самоотчуждение человека стало привычной и даже удобной формой ухода от изнуряющей, отупляющей реальности.

Создалась парадоксальная ситуация. Чем больше говорилось о расцвете личности, о всестороннем развитии человека, тем в большей степени люди ощущали себя отчужденными от общества, стремились при первой возможности уйти в свой собственный мир, «отключались» от действительности, используя для этого все доступные средства, будь то алкоголизм, наркомания, физическая или духовная проституция. В конечном счете, образовался глубокий разрыв между официальными представлениями о советском человеке вообще как самом лучшем, добропорядочном, высоконравственном и реальным положением дел, когда сплошь и рядом проявлялись негативные качества и свойства людей, о которых не принято было говорить вслух. Идеология, наука, литература имели дело с одним человеком – советским гражданином как идеалом, наделенным исключительно возвышенными помыслами и совершающим только благородные поступки. Экономика и юстиция – со многими людьми, реально проявляющими свои низменные наклонности и способными на всевозможные махинации, хищения, подлоги, должностные преступления.

Инструкции, предписания и идеологические штампы настолько связали человека по рукам и ногам, что его самостоятельная деятельность стала чем-то противоестественным, нарушающим привычный ход жизни, всецело подчиненный данным свыше указаниям. Поэтому, когда в процессе осу-

ществляемой ныне перестройки ранее сковывающие творческую деятельность инструкции, предписания и идеологические штампы заметно ослабли и отступили на задний план, человек оказался один на один со свободой, порой не зная, что с ней делать и как использовать те новые возможности, которые открылись перед ним. Правда, отнюдь не во всех областях своей жизнедеятельности человек обрел подлинную свободу, ибо бюрократический аппарат и консервативные силы всячески сопротивляются происходящим в стране переменам.

Столкнувшись с возможностью свободного выражения своих мыслей, многие люди стали перед проблемой выбора. Одни из них поверили в перестройку и готовы к творческой реализации своего внутреннего потенциала. Другие восприняли свободу как освобождение от каких-либо обязательств по отношению к обществу, как открывшийся простор для удовлетворения своих честолюбивых замыслов и претензий. Третьи все еще находятся в нерешительности, не веря в предоставленную им свободу.

Сегодня внутри нашего общества происходят существенные сдвиги, свидетельствующие о стремлении многих людей сбросить с себя оковы отчуждения, обрести подлинную свободу и реализовать творческий потенциал в целях достижения материального благосостояния и духовного возрождения. Судьба перестройки зависит от того, насколько охотно и решительно народные массы откликнутся на необходимость осуществления социально-экономических и политических преобразований, насколько активно они включатся в перестроечные процессы по ликвидации и обновлению изживших себя институтов и структур. В то же время реализация творческих сил каждого человека во имя индивидуально-личностного и общественного развития предполагает получение принципиальных ответов на ряд вопросов, неразрывно связанных с самой перестройкой, с готовностью начавших ее государственных деятелей идти до конца, последовательно отстаивать и претворять в жизнь принципы социальной справедливости, демократии и свободы.

Готовы ли нарождающиеся ныне управленческие и административно-хозяйственные структуры к восприятию и практической реализации творческой деятельности на массовом уровне?

В какой степени в индивидуальном и общественном сознании произошли изменения, соответствующие развертыванию конструктивной деятельности людей и устранению негативных явлений социально-экономического, политического и культурного характера?

Насколько осознается людьми, вкусившими первые плоды свободного самовыражения мыслей и чувств, опасность абсолютизации негативной свободы от каких-либо обязательств по отношению к обществу, что способствует разжиганию междуусобиц на национальной почве и возникновению социальной напряженности в реализации позитивной свободы для развертывания созидательной деятельности по сплочению всех социальных слоев, наций и народностей во имя будущего нашего общего Отечества?

Готовы ли люди ощутить как нечто необходимое и обязательное для нормальной цивилизованной жизни внутреннюю потребность в самоограничениях морального порядка?

Эти и многие другие вопросы во всей своей остроте стоят перед теми, кто задумывается над реальными процессами перестройки, ее целями и первыми результатами, идейными лозунгами и конкретными делами.

Очевидно, что перестройка способствует не только решению старых, но и порождению новых проблем, не только снятию давно наболевших, но и возникновению иных, подчас неожиданных и сложных вопросов. Но очевидно и то, что без решения всех этих проблем, без компетентного ответа на все эти вопросы перестройка не может рассчитывать на успех. И нам придется решать серьезные проблемы, отвечать на поставленные самой жизнью вопросы, если мы действительно хотим, чтобы члены нашего общества освободились из-под гнета отчуждения и активно включились в осуществление социально-экономических и политических преобразований в стране.

Настало время не только задуматься о прошлом и настоящем, предаваясь горестным сожалениям, терзающим сердце саморазоблачениям и очищающим душу раскаянием по поводу некогда допущенных ошибок, но и выработать обращенную в будущее стратегию действия, предохраняющую от аналогичных ошибок и способствующую становлению социально-экономической, политической, правовой и культурной организации людей, достигших зрелости и мудрости, а также руководствующихся в своей деятельности нравственными императивами, отвечающими извечным общечеловеческим ценностям жизни.

Полагаю, что это возможно лишь в том случае, если инициатива сверху будет подкреплена инициативой снизу, если они сольются в единое целое, устремленное в русло действенных преобразований, ориентированных не на абстрактного человека, а на конкретных, живых людей, наделенных материальными и духовными потребностями, разумом и страстями, радостями и печалями.

1987

ЦИВИЛИЗАЦИЯ ВАРВАРСТВА

Что представляет собой цивилизация? Чем она отличается от культуры? В чем состоит специфика цивилизации? Какие цивилизации существуют в настоящее время? И наконец, что все-таки следует понимать под цивилизацией, т. е. какое определение ей можно дать?

Все эти вопросы так или иначе поднимались в ходе работы круглого стола, посвященного проблемам цивилизации и исторического процесса. Философы, экономисты и историки, принявшие участие в обсуждении данных проблем, по-разному пытались ответить на поставленные вопросы. Многие из них предложили свое определение цивилизации. И это вполне понятно, поскольку, прежде чем приступить к всестороннему раскрытию проблематики цивилизации, важно определить сам предмет исследования, очертить границы его изучения. Поэтому определение понятия «цивилизация» в принципе представляется важным, необходимым, задающим методологические установки и ориентиры для последующей исследовательской работы, хотя само по себе оно не гарантирует ни глубины, ни адекватности понимания реальных структур и процессов, развивающихся в рамках того, что мы обозначаем термином «цивилизация».

Какие же определения «цивилизации» были предложены в ходе работы круглого стола?

Не берусь воспроизводить буквально все точки зрения по этому вопросу, поскольку одни из них отличались лишь нюансами, в то время как другие свидетельствовали о принципиальной позиции того или иного автора. Замечу лишь, что одно из существенных различий обнаружилось в понимании цивилизации или как исторического процесса, или как определенного состояния. Некоторые выступающие пришли даже к выводу, согласно которому правильнее было бы говорить не столько о цивилизации как таковой, сколько о цивилизованном процессе.

Что касается более конкретных дефиниций цивилизации, то они с некоторыми уточнениями, дополнениями и поправками в основном сводились к следующим определениям. Под цивилизацией понимается:

– социальная организация общественной жизни и культуры, характеризующаяся всеобщей связью индивидов и элементарных социальных об-

разований в целях воспроизводства общественного богатства, обеспечивающего ее существование и прогрессивное развитие;
– результат развития культуры;
– такое состояние общества, которое характеризуется определенным положением человека по отношению к природе, социальной среде и самому себе, где ведущую роль играет господство человеческого разума над природой;
– экономическая система с присущей ей элементами богатства, эффективности и интенсивности;
– результат сознательной деятельности людей;
– состояние социальной унификации, однородности человечества;
– прогрессивное развитие общества;
– этап развития человечества;
– определенная форма культуры;
– система достижений, необходимых для ведения хозяйствования;
– система основных условий жизни;
– определенный способ развития общества;
– средство реализации человеческой деятельности;
– система ценностей, ориентаций, традиций.

Таков далеко не полный перечень определений понятия «цивилизация», выявленный в ходе работы круглого стола и свидетельствующий о том, что в настоящее время нет общепринятой и всеми признанной дефиниции, отражающей внутреннюю природу, суть и содержание такого сложного феномена, каким является цивилизация.

Вполне очевидно, что, имея свое собственное, интуитивно сложившееся или сознательно сформулированное понятие цивилизации, каждый автор исследует определенный срез данной проблематики, являющейся весьма ценным, но, разумеется, лишь в рамках заданного ракурса рассмотрения. Очевидно и то, что, говоря об одном и том же предмете осмысления, но имея разные определения цивилизации, различные авторы могут не понимать друг друга или, во всяком случае, могут расходиться в трактовке существа обсуждаемых проблем.

В определенной степени именно это и произошло на круглом столе. Правда, здесь нет ничего из ряда вон выходящего. Скорее, это обычное и вполне нормальное явление, когда в поле зрения различных специалистов попадает не всегда новая, но в силу различного рода обстоятельств ранее не раскрытая проблема, требующая своего осмысления и понимания. В этом случае споры вокруг дефиниции неизбежны, хотя подобное положение далеко не всегда сопровождается позитивными результатами. Другое дело, какие уроки извлекаются из подобных ситуаций.

Думается, что на основе состоявшегося обсуждения проблемы цивилизации можно было бы сделать, по меньшей мере, три принципиальных вывода.

Во-первых, то, что не удалось прийти к общему знаменателю относительно определения понятия цивилизации не должно смущать исследователей. Подобное положение весьма характерно для науки в целом, понятийный аппарат которой нуждается в уточнении.

Во-вторых, то, что нет общепризнанной дефиниции цивилизации, не так уж и плохо, поскольку застывшее определение могло бы значительно сузить горизонты исследования, в результате чего какие-то, быть может, существенные аспекты проблемы цивилизации оказались бы за порогом сознания.

В-третьих, многозначность определений понятия цивилизации свидетельствует о том, что на сегодняшний день в этой области исследований значительно больше проблем, чем существующих решений и, следовательно, необходима дальнейшая интенсификация интеллектуальных сил и ресурсов с целью обстоятельного и глубокого анализа всего комплекса вопросов, так или иначе относящихся к проблематике цивилизации.

Есть ли смысл предлагать еще одно определение цивилизации, вступать в полемику по поводу предложенных дефиниций или выступать в поддержку некоторых из них? Полагаю, что в этом нет никакой необходимости, поскольку вряд ли что-нибудь изменится в подобной ситуации.

Не лучше ли прибегнуть к иному методологическому приему и посмотреть, как «работают» предложенные понятия на уровне раскрытия содержательных характеристик цивилизации? Что представляет собой современная цивилизация с точки зрения того или иного ее определения?

На этом хотелось бы остановиться несколько подробнее, выбрав некоторые из предложенных на круглом столе дефиниций и рассмотрев их через призму направленности развития современной человеческой цивилизации.

Согласно одному из определений, цивилизация характеризуется степенью господства человека над природой. В этом отношении современная цивилизация является весьма развитой формой такого господства человека над окружающим его природным миром, которого не знала, пожалуй, вся предшествующая история развития человечества. Сегодня человек выступает в роли не только покорителя, но и завоевателя природы, бездумно и безрассудно относящегося к истокам своего собственного существования. Вряд ли стоить говорить о тех негативных последствиях господства современного человека над природой, которые втянули человечество в различного рода глобальные кризисы, связанные с истощением природных ресурсов, загрязнением окружающей среды и т. д. Об этом немало написано как в отечественной, так и зарубежной научной литературе. Достаточно сказать, что сегодня многие ученые бьют тревогу по поводу хищнического отношения человека к природе и используемых средств господства над ней. С точки зрения предложенной дефиниции, современная цивилизация является не чем иным как *цивилизацией варварства.*

В другом экономическом определении цивилизации основное внимание акцентируется на элементах богатства, эффективности и интенсивности. В плане этих критериев современная цивилизация представляется чрезвычайно развитой. Действительно, в настоящее время человеческая цивилизация обладает таким богатством, когда одновременно имеет место и беспрецедентная гонка вооружений, оборачивающаяся постоянной угрозой развязывания ядерной войны, и нищенское, полуголодное прозябание миллионов людей на земле, особенно характерное для ряда развивающихся стран Азии, Африки и Латинской Америки, где, по оценкам ООН, в настоя-

щее время от недоедания страдает до 600 млн человек, а к 2000 г. эта цифра увеличится до 800 млн человек.

Да, человеческая цивилизация характеризуется значительной степенью эффективности, но эта эффективность сказывается на обострении глобальных проблем, углублении кризисных процессов, расширении негативных тенденций. С одной стороны, например, эффективное осуществление американским правительством во Вьетнаме в 60-х годах так называемой операции «Римский плуг» в сочетании с «гербицидными атаками» привело к тому, что практически более 5% земель, занимаемых лесами в Южном Вьетнаме, были подвержены полному, а более 50% частичному уничтожению. С другой стороны, «эффективность» такова, что, взяв от природы 100 единиц, общественное производство использует на свои нужды всего лишь 5%, выбрасывая обратно в природу остальные 95% в виде различного рода отходов.

Да, человеческая цивилизация характеризуется высокой степенью интенсивности, но эта интенсивность оборачивается против людей. Так, интенсивность жизни в Мировом океане упала на 30%, вырублено до 75% всех лесов мира, и их вырубка продолжается со скоростью до 1% от мировой лесистости в год. Если исходить из предложенного экономического определения цивилизации, то и в этом случае она может быть названа *цивилизацией варварства,* причем такого варварства, которого еще не знало человечество с момента перехода от исторического варварства к своему цивилизованному состоянию.

И еще одно определение цивилизации как результата сознательной деятельности людей. С точки зрения этого определения, современная цивилизация характеризуется такой сознательной деятельностью людей, в результате которой под угрозой уничтожения находится сам человек как биологический вид. Подсчитано, например, что с 3600 года до нашей эры по сегодняшний день на Земле лишь около 300 лет не было войн, а за всю историю развития человечества в войнах погибло более 3,5 миллиардов человек. По данным Стокгольмского Международного института исследований проблем мира, в 1976 г. всемирные расходы на вооружение составили около 334 миллиардов долларов, что на 3000% превышает уровень расходов в 1900 г. В настоящее время в мире накоплена такая разрушительная мощь, которая, по словам известного писателя Габриэля Гарсиа Маркеса, произнесенным им в своей речи по случаю присуждения ему Нобелевской премии 1982 г., способна уничтожить сто раз не только все человечество, но и все живые существа, обитавшие когда-либо до сего дня на этой многострадальной планете. Таков результат сознательной деятельности людей, и в этом плане человеческая цивилизация также является *цивилизацией варварства*.

Означает ли все это, что упомянутые определения цивилизации сами по себе сомнительны, неправомерны, а я выступаю в данном случае в роли их критика?

Некоторые участники круглого стола именно в этом плане восприняли мои размышления о цивилизации варварства. Но это свидетельствует лишь о том прискорбном непонимании друг друга учеными, обсуждающими одни и те же проблемы, но под разным углом зрения. Ведь я всего лишь попы-

тался показать, как «работают» те или иные дефиниции применительно к содержательным характеристикам современной человеческой цивилизации. Во всяком случае, исходя из ряда предложенных дефиниций, действительно можно сделать вывод, согласно которому современная цивилизация – это цивилизация варварства. И в этом повинны не сами определения цивилизации. Таковы реалии жизни, в общем-то всем хорошо известные, но почему-то оставшиеся за порогом сознания большинства участников круглого стола, акцентировавших внимание главным образом на достижениях человеческой цивилизации, включая перспективы ее дальнейшего развития. Лишь в двух–трех выступлениях прозвучала мысль о возможностях возникновения негативных явлений, связанных с развитием цивилизации, да и то о них говорилось как-то мимоходом. Между тем диалектика любого развития такова, что приходится считаться не только с позитивными, но и с негативными аспектами цивилизации.

Если в своем выступлении я сделал акцент на негативных моментах современной человеческой цивилизации, то только потому, что в рамках круглого стола преобладали сверхрадужные тона. Речь идет, разумеется, не о «похоронном звоне», как воспринял пафос моего выступления один из участников круглого стола, а о тех реальных и действительно тревожных процессах развития современной цивилизации, осмысление которых должно стать, на мой взгляд, одной из первоочередных задач, стоящих сегодня не только перед учеными, но и перед теми, кто использует научно-технические достижения в тех или иных целях. В противном случае может статься, что развитие человеческой цивилизации в недалеком будущем подойдет к тому рубежу, выход за который будет чреват последствиями, губительными всего для самых ученых как представителей человеческого рода. Поэтому важно не упускать из виду негативные последствия развития цивилизации.

Понимание всей серьезности современного «цивилизованного положения», выявление перспектив развития человеческой цивилизации, поиск возможностей и средств разрешения трудностей и проблем, возникающих в процессе продвижения человечества по пути совмещения научно-технического, социального и нравственного прогресса – таково одно из актуальных направлений научных исследований в сфере осмысления проблематики цивилизации во всех ее смыслозначимых ракурсах, ценностно-культурных ориентациях и социально-приемлемых отношениях.

1984

НОВАЯ КОНЦЕПЦИЯ РАЗВИТИЯ

Книга французского экономиста, лауреата Нобелевской премии Франсуа Перру (Perroux, 1983) посвящена рассмотрению различных аспектов экономического роста, критике распространенных идей и теорий социально-экономического толка, обоснованию новой концепции развития, отвечающей, по словам автора, духу современной эпохи.

В предисловии, написанном М. Синасером, раскрываются связи между философией и развитием, рассматривается вопрос о том, какую роль играет философ в современной жизни, обращается внимание на многозначность понятия «развитие», подчеркивается, что в настоящее время наблюдается кризис во всем мире, который является «кризисом развития» и, в конечном счете, «кризисом идеологии и кризисом теории». Заслуга Ф. Перру заключается, по мнению М. Синасера, в том, что он попытался осмыслить рост, развитие и прогресс, рассмотрев их не в абстрактной форме, а в контексте реальной жизни, в результате чего ему удалось сформулировать основные принципы и идеи «научно ориентированной экономики», фундаментальная аксиома которой – «жизнь, как комбинация сил, противостоящих смерти».

В предшествующую эпоху философия развития ассоциировалась с исторически изменяющимися условиями бытия. Сегодня, замечает М. Синасер, философия необходима для того, чтобы напомнить нам, что новое развитие – отнюдь не внешний императив, зависящий от обстоятельств, а «идея контекста новых значений, которые приведут к реальной свободе» (Perroux, 1983, p. 9–10).

Собственные размышления Ф. Перру начинаются с «введения в философию развития». По его убеждению, акцент на развитии «предвещает изменения в сфере экономики и в аналитических средствах, используемых ею» (там же, с. 13). При этом следует исходить из того, что развитие должно иметь дело с субъектом и агентом действия, а также с обществами и их целями. Если будет принята данная идея развития, то можно ожидать появления серии новых реальных развитий, обусловленных успешными изменениями в сфере человеческих ценностей.

В отличие от предшествующих стратегий мирового развития, новое развитие должно быть, по выражению автора книги, «глобальным», «интегрированным», «эндогенным». Глобальность предполагает учет всех составля-

ющих человечеств, взятых во взаимодействии между собой. Интегративное развитие означает интеграцию регионов или связь между секторами, регионами и социальными классами. Эндогенное развитие включает в себя учет внутренних переменных, в противоположность экзогенным переменным, внешним данным. Важно и то, что новое развитие рассматривается в контексте нового международного экономического порядка, а это, в свою очередь, должно вести к переосмыслению оснований экономического мышления.

Традиционная экономика имела дело с пониманием процессов и явлений, связанных с рынком, товарами, выгодой. «Научно ориентированная экономика» выходит за пределы рассмотрения таких институтов, как рынок. В ней делается акцент на отношениях между людьми и группами людей, а не на отношениях между людьми и богатством. К сожалению, философия, лежащая в основе современной экономики, отражает традиционный взгляд, характеризующийся разрушением чувства товарищества среди людей и неприятием гуманистических ценностей, разделяемых философскими школами и религиями.

В книге Ф. Перру рассматриваются концепции экономического роста и различные индикаторы, с помощью которых исследователи оценивают его эффективность. Автор предлагает новый подход к изучению экономической проблематики, основывающийся на следующих постулатах:

- все человеческие отношения обусловлены борьбой и сотрудничеством людей между собой, их конфликтом и взаимопомощью;
- состояние конфликтно окрашенного сотрудничества может оставаться неявным, хотя динамическая конкуренция выступает в форме борьбы, всегда находящейся под контролем: при определенных экономических условиях результат конфликта оказывается выгодным для общества;
- в любом обществе конкурентные диалоги между индивидами осуществляются благодаря инфраструктуре, имеющей коллективную природу;
- эти конкурентные диалоги происходят в организации и подчиняются определенным правилам;
- в рыночной системе, функционирующей согласно принципу платежеспособности, тот, кто не способен платить, не может рассчитывать на выживание, но эта жестокость смягчается определенными формами поддержки в виде благотворительности, налогов;
- концепция структуры не разделяется экономистами, рассматривающими экономику как гомогенную сферу, в которой «молекулы» приводятся в движение системой ценообразования;
- в противоположность подобной точки зрения, экономику следует рассматривать как комбинацию пропорций и отношений, существующих в данный момент, а также иметь в виду, что на протяжении долгого периода времени определенные переменные, будучи структурными и противоположными функциональным переменным, отражают постепенность и повторяемость изменений;
- каждая структура организована и связана с теми, кто принимает решения, в результате которых могут возникнуть конфликты, и, следователь-

но, в каждом обществе должна существовать власть, осуществляющая свои функции таким образом, чтобы снимать конфликты между противоположными группами людей;
- среди структурных частей или подгрупп целого развитие осуществляется диалектически через динамические конфликты между структурными группами и реакциями, не ведущими, в противоположность законам чистой диалектики, к разрушению одной подгруппы другой, но способствующими трансформации обоих в новую структуру (Perroux, 1983, p. 23–26).

Критически относясь к концепции экономического роста и к идеям так называемого «нулевого роста», Ф. Перру стремится показать, что, в то время как рост без развития – это распространенное сегодня явление, развитие без роста является не чем иным, как бесполезной гипотезой. Что касается распространенных моделей стационарного состояния экономики или равновесия, то это чистые гипотезы, поддерживаемые рядом экономистов только потому, что они обращаются к рассмотрению объектов и не уделяют должного внимания субъектам действия.

В работе анализируются экономические теории Дж. Кейса, А. Льюиса, У. Ростоу и др. Особое внимание уделяется рассмотрению концепции развития, выдвинутой К. Марксом.

Ф. Перри считает, что социальное мышление К. Маркса основывалось на философии освобождения тех, кто был экономически и социально угнетен в индустриальных странах. При этом его учение покоилось на «непреклонной диалектике». Но что представляет собой эта диалектика? Будучи перенесением гегелевской диалектики в сферу материальной жизни, Марксова диалектика, отвечает Ф. Перру на данный вопрос, отражает процесс, в ходе которого капитализм разрушается и замещается социализмом. Такое понимание диалектики не разделяется автором книги, согласно которому диалектика заключается в том, что действия и контрдействия между частями общества изменяют его структуру без какого-либо радикального разрушения. В соответствии с этим Ф. Перру проводит различие между «диалектикой ломки», достигающей своей кульминации в катастрофе, в уничтожении самой системы, и «диалектикой эволюции», признающей существование отношений, основанных на власти, но исключающей разрушение системы (Perroux, 1983, p. 86).

Экономическая диалектика К. Маркса основывалась на признании антагонизма, связанного с экономическими механизмами функционирования промышленного общества и растущим процессом пролетаризации. Однако, замечает Ф. Перру, в развитых странах современный рабочий класс неоднороден, подвержен соблазнам материального преуспевания и частично поглощен капиталистической системой. В развивающихся странах классовая борьба, в том смысле как она понималась К. Марксом, отсутствует. Это значит, что «история не может быть сведена к борьбе между двумя антагонистическими классами» и сам по себе этот критерий недостаточен для понимания существа развития.

Освобождение рабочих не осуществляется автоматически благодаря установлению контроля над средствами производства. Это освобождение зависит от институтов и «правил социальной игры», являющихся «историческими продуктами комбинации переменных», которые могут быть описаны как технические, политические, социальные и моральные. Подобная «историческая комбинация» есть не что иное, как следствие человеческих интерпретаций конфликтов и сотрудничества, которые сочетаются в различных пропорциях, но никогда не устраняют неравенство и иерархию функций. Если учесть, что теория и анализ наций – это одна из наиболее слабых сторон марксистского мышления, то, учитывая данное обстоятельство, можно, как считает Ф. Перру, сделать следующий вывод: «идеи Маркса и его последователей внесли весьма незначительный вклад в теорию и анализ развития» (Perroux, 1983, p. 94).

Согласно автору книги, существует две общие теории экономики. В одной из них в качестве самостоятельной единицы рассматривается рынок, не имеющий будто бы никаких связей с окружением. Парадигмой такой теории является механистическая модель. В другой теории внимание акцентируется на агентах, их действии и равновесии. Парадигма данной теории – термодинамическая модель. Первая теория имеет дело с рынком и выражается в статистической форме. Вторая теория ориентирована на исследование организации и конструируется с учетом динамики развития. Обе теории покоятся на определенных философских основаниях. Первая теория находится под влиянием утилитаризма, деградировавшего до такой степени, что в предельных случаях выступает в форме карикатуры на мышление, иронически называемой «экономизмом». Вторая теория основывается на философии деятельности.

По отношению к К. Марксу можно сказать, что его мышление не сводится к «спонтанной философии пролетариата», однако оно и не является законченной философией деятельности. Наиболее отчетливая и хорошо структурированная философия деятельности имеет место, как полагает Ф. Перри, у Мориса Блонделя (Blondel, 1893). Согласно этому теоретику, деятельность не может быть сведена к внешнему для личности активизму. Она является подлинной основой человеческого бытия и должна быть рассмотрена как «экзистенциальное cogito». Деятельность – это синтез воли, знания и бытия, без чего человек не может существовать. Причем человек является порождением Универсума, отождествляемого с Богом. Следовательно, концепция М. Блонделя провозглашает веру в Бога, вводит религиозное измерение в мышление и действие. Именно эта философия, по мнению Ф. Перру, «может направлять и регулировать действие каждого человеческого существа и группы», она дает «наиболее последовательную и превосходную интерпретацию живого синтеза интеллекта и действия в каждом человеческом существе» (Perroux, 1983, p. 115).

В работе Ф. Перру уделяется внимание рассмотрению проблем политики и стратегии развития, взаимосвязи между экономикой и социальной диалектикой развития. Подчеркивается, что новый подход к развитию учитывает диалектику фундаментальных потребностей и покупательной способности, независимости и сотрудничества, внутренних и внешних структур.

Один из разделов работы посвящен осмыслению проблематики целей и ценностей. В частности, рассматриваются возможные конфликты между экономическими соображениями и культурными ценностями, а также различные точки зрения на соотношение между экономикой и культурой. Так, говоря об определенном подчинении экономики культурным ценностям, Ф. Перру приходит к выводу, согласно которому «развитие, свобода личностей в реализации их потенциала в контексте ценностей, в котором они описываются и который они воспроизводят в своих действиях, – это одна из главных движущих сил всех форм развития» (Perroux, 1983, p. 180).

Книга Ф. Перру заканчивается приложением, в котором отмечаются ограничения и возможности различных моделей, включая модельные разработки, выполненные в рамках Римского клуба и в других исследовательских организациях.

Литература

Blondel M. L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique. Paris, 1893.

Perroux F. A New Concept of Development. Basic Tenets. London–Paris, 1983.

1984

СИСТЕМНО-СИМВОЛИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ЛЮДВИГА ФОН БЕРТАЛАНФИ

Людвиг фон Берталанфи (1901–1972) известен как один из инициаторов создания общей теории систем. Поскольку же рассмотрение общей теории систем осуществляется, как правило, под углом зрения раскрытия существа ее исходных принципов построения, соотнесенных с формализованным описанием системных объектов, то Берталанфи обычно предстает перед исследователями в образе сциентистски ориентированного ученого, всецело полагающегося на естественнонаучное знание, почерпнутое из области биологии, кибернетики и других наук. Его гуманистические идеи практически не подлежат осмыслению специалистами, работающими в сфере системных исследований. В лучшем случае имеет место лишь упоминание о некоторых работах Берталанфи, посвященных рассмотрению различных аспектов человека.

Между тем во многих исследованиях Берталанфи явственно звучит гуманистический пафос. Данная интенция особенно наглядно проявляется в тех его работах, где объектом осмысления становятся психологические, а отчасти и психиатрические проблемы. Однако этот пласт теоретического наследия Берталанфи до сих пор не стал предметом обстоятельного изучения и широкого обсуждения. Надо полагать, опубликованная в 1981 г. работа, представляющая собой подборку материалов по проблеме человека, с которыми Берталанфи выступал в печати в 50–60-х годах (Bertalanffy, 1981), будет способствовать пробуждению интереса историков науки и других специалистов к осмыслению гуманистических идей ученого. Думается, что освещение взглядов Берталанфи на природу человека прольет дополнительный свет на его системные концепции, в том числе и на его представления об общей теории систем.

В самом деле, обращение Берталанфи к психологическим проблемам отнюдь не является эпизодическим вторжением в чужеродные сферы, не имеющие ничего общего с его научными интересами, связанными с попытками разработки общей теории систем. Конечно, на первый взгляд может показаться весьма неожиданным поворот Берталанфи от строго научного знания о различных системах к проблематике человека с ее философскими и ценностно-культурными импликациями, неопределенными по своему содержанию, мировоззренчески окрашенными и характеризующимися непрекращающейся полемикой, связанной с различным пониманием человеческой природы.

Но в этом нет ничего неожиданного, если учесть, что глубоко мыслящие ученые, к числу которых, несомненно, относится и Берталанфи, в процессе своей теоретической и практической деятельности, направленных на решение вполне определенных задач, возникающих в конкретной сфере научных исследований, рано или поздно обращаются к осмыслению проблемы человека.

Как говорил Гёте, истинное познание человечества заключается в познании человека. Поэтому интерес Берталанфи к психологическим вопросам, к проблематике человеческой природы неслучаен. Он свидетельствует о глубине и масштабности ума ученого, о гуманистической направленности его мышления.

И это действительно так, поскольку, в отличие от узко мыслящих сциентистов, связывающих системные исследования целиком и полностью с естественнонаучным знанием и полагающихся на объективистское познание, отрешенное от каких-либо ценностных установок, Берталанфи стремился к построению общей теории систем, включающей в себя осмысление ее гуманистических оснований. Более того, по его собственным словам, он даже не мог представить, как в принципе возможна такая теория без «гуманистических ее аспектов» (Берталанффи, 1973, с. 36).

Таким образом, изучение теоретического наследия Берталанфи с необходимость предполагает раскрытие сути и содержания его концепции человека. Именно концепции, а не разрозненных представлений о человеческом существе, высказанный в свое время Берталанфи в той или иной форме.

Дело в том, что в своих исследованиях он отталкивался от вполне определенных концептуальных представлений, свидетельствующих не только о его специфическом видении человека, но и о ценностных ориентациях, основанных на «образе человека», предложенном Берталанфи в качестве исходной методологической и эвристической установки, используемой им при создании общей теории систем.

Разумеется, сама по себе апелляция к проблеме человека не является залогом гуманистического подхода к системным исследованиям. Она может осуществляться с технократических, сциентистских позиций, когда не только научные разработки, но и сам человек трактуются в антигуманном плане. Важно, следовательно, осознание того, как и в каком духе осуществляется понимание ученым природы, движущих сил, мотивов поведения и внутренней организации человеческого существа. Рассмотрение этих аспектов немыслимо вне раскрытия общей концепции человека, которая в явной или скрытой форме имеет мосте у любого творчески мыслящего ученого. У Берталанфи она выступает в явной форме, поскольку он не только обращается к проблематике человека, но и предлагает собственную интерпретацию психологических и философских вопросов, связанных с пониманием природы и специфических характеристик человеческого существа.

Какая же трактовка человека свойственна Берталанфи? Что представляет собой человек в его понимании? В чем заключается, по его мнению, специфика человеческого существа? Какой образ человека предлагается им? И наконец, что дает его концепция человека для системных исследований и какую роль она играет в его попытках построения общей теории систем?

На эти вопросы я как раз и попытаюсь ответить в процессе дальнейшего изложения материала, связанного с осмыслением системно-символической концепции человека Берталанфи.

* * *

Проблема человека всегда стояла в центре внимания мыслителей, по-разному подходящих к ее осмыслению. Очевидно, что во второй половине XX столетия ее актуальность сохранила свою значимость. Очевидно и то, что многие современные ученые, апеллирующие к человеческой проблематике, сталкиваются с наличием различных, часто противоречащих друг другу подходов к трактовке природы человеческого существа. Поэтому каждый ученый, предлагающий свое новое видение человека, начинает, как правило, с критического переосмысления ранее распространенных представлений о сущностной природе человека. Берталанфи не составляет исключения в этом отношении. Он критически относится к тому образу человека, который сложился в современной науке и стал превалирующим в западной психологии 50-х годов.

Надо сказать, что успехи в сфере естествознания и в области кибернетики в середине XX столетия способствовали распространению представлений о человеке как объекте, исследование которого возможно средствами и методами, используемыми при изучении любых физических предметов природы. Строгая причинность, редукция к элементарным первоосновам, структурно-функциональная зависимость «высшего» от «низшего», прямолинейная соподчиненность одних процессов другим – все это выступало в качестве исходных принципов анализа человека, рассматриваемого с точки зрения функционирования его как некой машины.

Если в XVIII в. французский философ Ламетри в своей известной работе «Человек – машина» назвал людей «ползающими в вертикальном положении машинами» (Ламетри, 1983, с. 220), то взгляды многих зарубежных ученых середины XX столетия не далеко отстояли от подобного понимания человеческого существа. Разумеется, в свете данных кибернетики, физиологии, биологии и медицины предложенная Ламетри трактовка человека претерпела определенные изменения. В качестве основной концепции во многих науках, включая психологию, стала использоваться модель человека как робота. Тем не менее образ машины, выступающей в кибернетическом одеянии робота, оказался доминирующим в научном мышлении о человеке.

Обратившись к человеческой проблематике, Берталанфи критически отнесся к модели робота, широко используемой западными учеными в трактовке человека. Оценивая подобный подход к человеческому существу как позитивистский, механистический и редукционистский, он выступил против понимания человека как машины, которая может быть запрограммирована на определенные действия, и поведения людей как реакции организма на стимулы, задаваемые извне. Тем самым Берталанфи отверг как гуманистически не приемлемые теории бихевиористского и психоаналитического толка, согласно которым поведение крыс выступает прообразом поведения людей, что наиболее характерно для исследований Б. Скиннера, а культурные достижения человека выводятся из биологических влечений и физио-

логических потребностей, что соответствует методологическим установкам ряда последователей З. Фрейда.

С точки зрения Берталанфи, подобные психологические теории не только не дают научного объяснения природы человека как уникального существа, но и скорее способствуют его превращению действительно в машину, послушный автомат, подчиненный логике «денежной философии» и функционирующий в соответствии с искусственно навязанными потребительскими ориентациями в «кибернетическом обществе». Сама психология превращается в одно из эффективных средств манипуляции человеком, а с помощью различного рода психологических приемов осуществляется дегуманизация людей. По словам Берталанфи, человек в значительной степени уже стал «умственно недоразвитым нажимателем кнопок или обученным идиотом, т. е. высококвалифицированным в своей специальности, но во всех других отношениях представляющим собой лишь часть машины» (Берталанфи, 1969, с. 34). Таковы результаты понимания человека как модели робота, превалирующего в зарубежной психологии и неизбежно ведущего к тому, что многие исследователи, разделяющие данную трактовку человеческого существа, по сути дела, «декрысизируют крыс и дегуманизируют людей» (Bertalanffy, 1967, p. 13).

Особенно остро Берталанфи критикует скиннеровскую концепцию человека и тот зооморфический подход, который в 50-х годах получил распространение в американской психологии. Как известно, увлечение ряда психологов исследованием поведения крыс проходило под знаком борьбы против антропоморфической тенденции, в соответствии с которой животные наделялись человеческими характеристиками. Берталанфи выступает против подобного «антропоморфического заблуждения». Но еще большую опасность он видит в возникновении и усилении «зооморфического заблуждения», когда стираются всякие различия между животным и человеком. Это «зооморфическое заблуждение» стало питательной почвой для «крысоморфического взгляда» на человека, свойственного работам Скинера и его последователей, рассматривающих поведение человеческого существа по аналогии с поведением крыс.

Опасность подобного подхода к человеку заключается в том, что психологическая схема «стимул–реакция», используемая при изучении животных, автоматически переносится на людей с целью формирования психологических механизмов манипулирования ими. Оправдывая свой «крысоморфический» взгляд на человека, некоторые зарубежные теоретики пытаются доказать, что манипулирование людьми, осуществляемое с помощью научных методов психологии, идет только на пользу самим людям, удовлетворяющим определенным образом навязанные извне потребности и, следовательно, обретающим счастье и покой. Однако, как подчеркивает Берталанфи, реальная практика в странах западного мира убедительно свидетельствует о том, что в «обществе изобилия» с его «научными» принципами манипулирования людьми буквально во всех сферах жизни не только не наступает «состояние блаженства», никогда не достигаемое в условиях бедности, но, напротив, имеет место беспрецедентное увеличение психических заболеваний, уровня преступности, самоубийств и других форм отклоняющегося поведения,

т. е. тех симптомов, в соответствии с которыми общество может быть охарактеризовано как «больное» (Bertalanffi, 1967, с. 17).

Таким образом, выступая против распространенного в американской психологии 50-х годов «крысоморфического» взгляда на человека, Берталанфи тем самым критически относится к дегуманизирующей тенденции как в самой психологии, так и в общественной жизни стран Западе. В этом отношении он разделяет исходные установки тех зарубежных психологов и философов, которые в то время подвергли решительной критике дегуманизацию человека в «больном обществе». В частности, аналогичные идеи, правда, в более острой форме и в развернутом содержательном изложении, были высказаны Э. Фроммом, посвятившим данной проблематике несколько своих значительных работ, в которых специально ставился вопрос о причинах дегуманизации человека и возможных путях лечения «больного общества».

Опираясь на биологические концепции, Берталанфи не исследует социальные и психологические аспекты, связанные с дегуманизацией людей в западном мире. Рассмотрение этой проблемы осуществляется им под иным углом зрения. Он считает, что дегуманизирующие тенденции в психологии и общественной жизни являются прямым результатом распространения «крысоморфического» взгляда на человека. Отсюда Берталанфи делает логический вывод: необходима новая концепция человека, ведущая к торжеству гуманистического отношения к жизни. Старый образ человеческого существа по сути дела антигуманен. Если ученые и политические лидеры не видят в человеке ничего иного, кроме «заросшей крысы», то, замечает Берталанфи, следует бить тревогу, ибо в противном случае процесс дегуманизации может оказаться необратимым. Образ человека, следовательно, вовсе не теоретический вопрос – это «вопрос сохранения человека как человека» (Bertalanffi, 1967, с. 17).

Берталанфи не был одинок в своем неприятии «крысоморфического» взгляда на человека. Ряд зарубежных психологов того периода высказали свое отрицательное отношение к бихевиоризму, скиннеризму и другим психологическим направлениям, приверженцы которых апеллировали к «модели робота». Собственно говоря, развитие психологической мысли на Западе во второй половине XX столетия сопровождается появлением множества различных теорий, отличающихся друг от друга по своим содержательным импликациям, но сходных в одном – в признании несостоятельности механицистского и редукционистского подхода к пониманию человека как робота, бездушной машины. Такие психологи, как Г. Олпорт, А. Маслоу, Ж. Пиаже и другие, выдвинули новые концепции человека, в которых, в противоположность ранее распространенным схемам «стимул – реакция», акцент делался на саморазвитии человеческого существа. Некоторые психологи стали рассматривать человека как систему. Причем если бихевиористы исследовали способности человеческого организма к определенным изменениям, осуществляемым в результате внешних воздействий, то новые психологические концепции основывались на представлениях о человеке как активной системы, развивающейся изнутри.

Берталанфи тоже выступает за необходимость выдвижения новой концепции человека. Обратившись к психологической проблематике, он с удо-

влетворением отмечает, что те системные идеи, которые были высказаны им еще в 30-х годах в сфере биологии, более двух десятилетий спустя оказались созвучными некоторым концепциям, разрабатываемым в психологии. Одной из таких идей являлось признание Берталанфи «имманентной активности психофизического организма». Именно эта идея легла в основу его теории «организма как открытой системы» (Bertalanffi, 1981, p. 36). Поэтому новое понимание человека в психологи является «новым» только по отношению к концептуальной схеме «стимул – реакция». Фактически, представление о человеке как активной системе личности, отстаиваемое некоторыми психологами, лишь воспроизводит мысль Берталанфи, согласно которой живой организм является внутренне активной системой. Живой организм активен даже при отсутствии внешних стимулов. Это означает, как считает Берталанфи, что активность поведения филогенетически и онтогенетически предшествует реактивным механизмам организма, которые выполняют не первичные, а вторичные регулятивные функции. Так, теория организма как открытой системы, сформулированная на биологическом материале, нашла свое отражение в области психологии, в частности в концепции А. Маслоу, в соответствии с которой каждая личность стремится к «самореализации». В конечном счете, в основу нового видения человека у Берталанфи кладется понятие о психофизическом организме как системе, внутренне активной и открытой к миру.

Но это лишь один аспект того нового образа человека, который предлагает Берталанфи. Другой, не менее важный аспект заключается в признании символической деятельности как основы собственно человеческого поведения. Понятия о системе и символизме выступают у Берталанфи в качестве наиболее значимых эвристических принципов, позволяющих, по его мнению, раскрыть подлинную природу человека. Новая психология должна основываться на этих принципах исследования, которые в своем органическом единстве обеспечивают, как считает Берталанфи, гуманистическое понимание человека. Во всяком случае, он исходит из того, что символизм и система являются «ключевыми словами новой психологии» (Bertalanffi, 1967, p. 18).

Как известно, многие мыслители прошлого пытались выявить специфику человека, радикальным образом отличающего его от животных. Большинство из них считали, что человек является разумным, рациональным существом. Его разум и рациональность рассматривались в качестве специфических характеристик, выделяющих человека из мира животных. Однако, замечает Берталанфи, следует поставить вопрос о том, действительно ли человек является разумным, рациональным существом.

В начале XX в. З. Фрейд показал, что поведение человека предопределяется отнюдь не разумом, а бессознательными влечениями. Впрочем, нет даже необходимости обращаться к фрейдовским доказательствам неразумности человека, поскольку это со всей очевидностью вытекает из истории развития человечества. Не подлежит сомнению лишь одно, а именно то, что человек является, согласно Берталанфи, «символическим животным». Человеческое существо создает и использует символы. Эта способность к символической деятельности может быть рассмотрена как наиболее значимая характеристика человека. Без этой уникальной способности человек не может стать под-

линным человеком, и поэтому основным фактором антропогенеза является, как считает Берталанфи, «эволюция символизма». Более того, можно сказать, что человек живет в мире не вещей, а символов. Он живет в символическом мире языка и мышления, науки и религии, социальных институтов и искусства и, следовательно, «объективный мир вокруг него, от тривиального окружения и книг, автомобилей, городов и бомб, является не чем иным, как материализацией символической деятельности» (Bertalanffi, 1967, p. 22).

В настоящее время подобное понимание человека разделяется рядом зарубежных теоретиков. Некоторые из них приходят даже к выводу, согласно которому «Homo Symbolicus свергает с престола Homo Sapiens (Kinget, 1975, p. 11). Однако было бы неправильным говорить, что пальма первенства в трактовке человека как «символического животного» принадлежит Берталанфи. Задолго до него исследователи обращали внимание на символическую деятельность человека. Сам Берталанфи ссылается на немецкого философа Э. Кассирера, швейцарского психиатра К. Г. Юнга и других теоретиков, которые апеллировали к символизму.

И это действительно так, поскольку, например, в 20-х годах Кассирер опубликовал три тома «Философии символических фом», где подробно обсуждал проблемы символической деятельности. Именно ему принадлежит высказывание о том, что, вместо определения человека как «рационального животного», его следует определять как «символическое животное» (Cassirer, 1962, p. 26). К символической деятельности обращался и Юнг, считавший, что история развития человеческой цивилизации свидетельствует о фундаментальном значении символов в жизни людей и что образование символов является функцией «весьма важной в биологическом отношении» (Юнг, 1929, с. 225).

Разумеется, это не означит, что только в XX столетии исследователи стали апеллировать к символизму. Берталанфи не рассматривает историю данного вопроса. Он ограничивается лишь некоторыми ссылками на Гёте и Канта. Между тем проблема символов и символической деятельности человека привлекала к себе внимание целого ряда мыслителей, рассматривающих различные аспекты человеческой культуры. Даже французский философ XVIII Ламетри, выдвинувший идею, в соответствии с которой человек – это сложная машина, высказывал соображения, согласно которым многое в жизни людей достигается «при помощи знаков», благодаря тому, что некоторые философы называют «символическим познанием» (Ламетри, 1983, с. 191).

Предлагая новый образ человека, Берталанфи обращается к сфере психологии, к тем психологическим теориям, в которых в той или иной форме находила отражение символическая проблематика. Естественно, что в этом отношении он не мог не обратить внимания на психоанализ. В самом деле, в центре психоаналитического учения Фрейда о человеке находилась символика. Уже в период своего возникновения психоанализ основывался на таких теоретических посылках, согласно которым симптомы истерических заболеваний представляют собой не что иное как остатки, символы воспоминаний о травматических переживаниях, некогда имевших место в жизни человека. Эти символы воспоминаний по своему характеру являются бессознательными. Их выявление возможно лишь опосредованным путем, благо-

даря искусству толкования сновидений и интерпретации различных «мелочей жизни», проявляющихся в форме оговорок описок, ослышек, забывания имен и так далее. Рассматриваемое в качестве основы человеческой деятельности, бессознательное всегда относилось в психоанализе с определенной символикой, понимаемой с точки зрения маскировки сексуальных желаний человека. По выражению самих психоаналитиков, символическое изображение служит бессознательным стремлениям и его подлинная цель заключается в том, чтобы все отталкивающее и постыдное для индивида «провести контрабандой в замаскированной форме в сознание» (Ранк, Закс, 1913, с. 32). Таким образом, психоаналитическое понимание человека во многом исходило из признания того, что бессознательное пользуется символикой, которая находит свое отражение в мифах и сказках. Фрейд стремился исследовать бессознательную символику, используя для этого различные психоаналитические процедуры. Его последователи подчеркивали важность этого аспекта человеческой деятельности, считая, что изученная Фрейдом символика «заложена в каждом человеке и испокон веков коренится во всем человечестве» (Абрахам, 1912, с. 23).

Обратив внимание на психоанализ как учение, имеющее дело с попытками раскрытия символики бессознательного, Берталанфи ставит вопрос о том, насколько правомерно говорить о психоаналитических символах. Ведь какие бы бессознательные процессы не рассматривались Фрейдом, так или иначе вся символика в психоанализе сводится к сексуальности. Любой психический акт может быть интерпретирован как сексуальный символ, причем выявляемый будто бы на основе метода «свободных ассоциаций», когда пациенту представляется возможность говорить о чем угодно. В действительности же, считает Берталанфи, ассоциации человека являются лишь материалом для символов, но не самими символами, т. е., фактически, символ не сводится к ассоциации. Это означает, что психоаналитически понимаемый символ на самом деле является как бы «до-символом», связанным с «пред-символической» деятельностью.

Критика Берталанфи специфически понимаемого символа в психоанализе не лишена оснований. Действительно, апелляция Фрейда к «свободным ассоциациям» является двусмысленной. С одной стороны, психоаналитическое раскрытие символики бессознательного основывается на осмыслении содержания речевого потока индивида, выражаемого им как бы свободно и произвольно. С другой стороны, все психические процессы рассматриваются в психоанализе как строго детерминированные, подчиненные логике бессознательного. При это сексуальность выступает в качестве главной детерминанты, обусловливающей протекание психических процессов. Поскольку в психоанализе речь идет в основном о вытесненном бессознательном (Лейбин, 1977), то его символика оказывается заранее предопределенной, сведенной к обнаружению симптомов, за которыми стоят сексуальные символы. Независимо от характера протекания психических процессов, эти символы являются по существу не чем иным, как знаками, неизменно имеющими одно и то же толкование. Не случайно сам Фрейд рассматривает симптомы болезней «как знаки воспоминаний» (Фрейд, 1980, с. 154).

Последователи Фрейда нередко обращали внимание на эту странность психоаналитического понимания символов, когда, фактически, наблюдалось отождествление символического и семиотического. Юнг одним из первых подверг критике фрейдовский подход к осмыслению символики бессознательного с ее сексуальным подтекстом. Его критика сводилась к тому, что, оперируя сексуальными символами, Фрейд, по сути дела, рассматривает знаки, симптомы психических процессов и не касается подлинной символики. По мнению Юнга, фрейдовское понимание продуктов бессознательного осуществляется не с точки зрения символического их выражения, а семиотически, когда принимаются во внимание лишь знаки, симптомы какого-то процесса или болезненного проявления психики. То, что Фрейд называет символами, фактически, выступает в качестве знаков элементарных процессов влечения. Более того, согласно Юнгу, семиотическая интерпретация становится бессмысленной, когда она игнорирует реальную природу символа и рассматривает его просто как знак. Поэтому, в отличие от Фрейда, он всячески стремится подчеркнуть именно символическую, а не семиотическую природу бессознательного, принять во внимание значимость реального символа, а не знака (Jung, 1982, p. 46). Юнг обращает внимание на то, что символ возникает всегда из «архаических осадков» или отпечатков, уходящих своими корнями в историю человеческого рода (Юнг, 1929, с. 226).

Как и Юнг, Берталанфи критически переосмысливает психоаналитическое понимание символа. Им обоим свойственно неприятие всецело сексуальной трактовки символики бессознательного, имевшей место у Фрейда. Вместе с тем теоретическая позиция Берталанфи по этому вопросу заметно расходится с юнговским толкованием природы символа. Если Юнг стремится провести различия между символами и знаками, считая, что символические и семиотические значения – это разные вещи, несводимые друг к другу, то Берталанфи абстрагируется от рассмотрения данной проблематики. Он не только не проводит каких-либо различий между символическим и семиотическим, но, напротив, неоднократно подчеркивает, что «символы являются знаками» (Bertalanffi, 1981, p. 1).

Однако своеобразие позиций Юнга и Берталанфи заключается не в различении символов и знаков или в отождествлении их между собой. Характерно то, что, настаивая на проведении демаркационной линии между символическим и семиотическим, Юнг в то же время был вынужден признать относительный характер различий между знаками, симптомами и символами. Так, полагая, что каждый психический продукт может быть воспринят в качестве символа, Юнг приходит к выводу, согласно которому лишь такту и критической способности исследователя предоставлено решать, где он имеет дело с симптомами, а где с символами (Юнг, 1929, с. 446). Поэтому различие между позициями Юнга и Берталанфи состоит в другом, а именно в том, что первый настаивал на архаической природе символизма, в то время как второй выступал против подобной точки зрения.

Критикуя понятие символизма «как архаического способа мышления», что находило свое отражение в работах ряда психоаналитиков, Берталанфи не обращается непосредственно к исследованиям Юнга. Скорее, он как бы

продолжает свой спор с психоаналитической трактовкой символов, сводящей все к сексуальности. При этом Берталанфи замечает, что символизм как архаика противоречит обычному пониманию символики. Если символизм – это «архаический способ мышления», то, например, музыка Бетховена или скульптуры Микеланджело неизбежно рассматриваются как «архаические продукты», что, по убеждению Берталанфи, является абсурдным (Bertalanffi, 1981, p. 66). Поэтому, отвергая сексуальный редукционизм Фрейда, Берталанфи в то же время выступает против архаического понимания природы символизма, против сведения символов к архетипам и образам, представляющим собой унаследованные, раз и навсегда заданные схемы мышления и поведения, что было предметом исследования Юнга с его акцентом на «коллективном бессознательном».

В критике Берталанфи психоаналитической трактовки символизма, несомненно, есть резон. Вместе с тем обращает на себя внимание то обстоятельство, что Берталанфи апеллирует, по его собственным словам, к «обычному» пониманию символов. Это «обычное» понимание оказывается не чем иным, как признанием важности символической деятельности человека. При этом, фактически, снимается вопрос о том, что исследователи постоянно сталкиваются с многозначным употреблением термина «символ». Дело в том, что в настоящее время данный термин потерял, как справедливо замечает А. Ф. Лосев, «всякое ясное содержание» (Лосев, 1982, с. 439). Отсюда – различного рода двусмысленности в толковании понятия «символ». Поэтому, обращаясь к символической проблематике, важно четко определить то значение, которое придается данному понятию в контексте исследования. Апелляция к «обычному» пониманию символа, как это имеет место у Берталанфи, способствует критическому отношению к психоаналитической трактовке символики, но отнюдь не снимает саму проблему, связанную с раскрытием природы символической деятельности человека.

Выступая против «крысоморфической» ориентации в американской психологии, Берталанфи делает справедливый упрек в адрес бихевиоризма, сторонники которого практически отстранились от рассмотрения символической деятельности людей. Собственно говоря, понимание человека как «символического животного» становится для Беталанфи одним из решающих аргументов в его неприятии как бихевиоризма, так и скиннеризма. То, что в теоретических конструкциях представителей этих психологических направлений нет даже упоминания о символах как таковых, расценивается им как существенный недостаток. Берталанфи же, напротив, акцентирует внимание на раскрытии символической деятельности человека, считая, что именно в этом направлении должно осуществляться развитие новой психологии. Исходя из подобной методологической установки, он и пытается осмыслить природу символизма. Эта ориентация заставляет его не просто сделать утверждение о том, что человек живет в мире не вещей, а символов, но и, отталкиваясь от «обычного» понимания символа, внести некоторую ясность в свое собственное толкование символизма.

Не углубляясь в терминологические нюансы, связанные с трактовкой символического и семиотического, Берталанфи исходит из того, что симво-

лы являются знаками, которые, во-первых, свободно создаются, во-вторых, представляют некоторое содержание и, в-третьих, передаются из поколения в поколение благодаря существующей традиции (Bertalanffi, 1967, p. 25; Bertalanffi, 1981, p. 44). Это три основных критерия, с помощью которых можно, по его убеждению, провести различия между поведением человека и животного. Такой подход к пониманию символов не мотивирован какими-либо философскими, теологическими или метафизическими соображениями, а покоится на биологической точке зрения. Причем Берталанфи всячески стремится подчеркнуть, что его понимание человека как «символического животного» вытекает из сферы биологии. То, что аналогичный взгляд на природу человека встречается у философов, в частности у Кассирера, лишь свидетельствует, по Берталанфи, о правомерности и истинности того подхода к изучению человека, которым им был выбран в процессе своих научных исследований.

Каковы же содержательные критерии символизма, предлагаемые Берталанфи?

Прежде всего, символы «свободно создаются» самим человеком. Это, согласно Берталанфи, означает, что нет биологически навязанной связи между знаком и обозначаемой вещью. В случае обусловленных реакций организма, наблюдаемая связь между сигналом и определенной вещью устанавливается извне, например, экспериментатором, когда у собаки происходит выделение слюны при звуке колокольчика. В противоположность этому нет биологической связи между, скажем, словом «отец», «мать» и личностью, обозначаемой этим словом. Правда, считает Берталанфи, это вовсе не означает, что символ не имеет ничего общего с оригиналом, а его выбор оказывается произвольным. Выбор символов детерминирован психологическими принципами, которые, к сожалению, еще недостаточно изучены. Главное же заключается в том, что связь между символом и объектом не является биологически заданной извне. Она устанавливается благодаря «творческому акту» – приданию определенного значения или смысла слову, стоящему за данной вещью.

Второй критерий определения символов связан с концепцией языка. Обычно язык что-то выражает. Однако в этом нет ничего собственно человеческого. Так, пение птиц служит выражением определенного физиологического состояния. Те или иные звуки могут рассматриваться, например, как предупреждение опасности. Но этот «язык» не служит обозначением конкретной вещи. В отличие от него, собственно человеческий язык или символизм в широком смысле этого слова является «репрезентативным», указывающим на содержание обозначаемого. Репрезентативность, в понимании Берталанфи, – важная характеристика и нелингвистических символов. Флаги и лозунги, например, выражают некую политическую сущность. Стало быть, именно репрезентативность, представление определенного содержания выступает в качестве одного из важных критериев символизма.

И наконец, символизм и собственно человеческий язык характеризуются тем, что они могут передаваться из поколения в поколение благодаря обучению и традиции. Этот критерий представляется Берталанфи важным с точки зрения установления различий между человеческой речью и языком животных. Последние обладают своим специфическим «языком», который

является врожденным и инстинктивным. Но о нем нельзя сказать, считает Берталанфи, что он передается по наследству благодаря обучению. Так, можно научить собаку всяким трюкам, но нет очевидных данных, свидетельствующих о том, что данная собака сможет обучить своих потомков тем же самым трюкам. Даже если признать, что некоторые элементы традиции могут иметь место в поведении животных, то и в этом случае собственно человеческая деятельность отличается специфическими характеристиками, соотнесенными со способностью человека придавать смысл тем объектам, с которыми он имеет дело.

Итак, раскрытие природы символической деятельности человека осуществляется Берталанфи прежде всего с точки зрения выявления различий между поведением животных и людей. Выделенные им критерии определения символов служат этой цели. Однако взятые сами по себе эти критерии вряд ли могут быть надежным ориентиром, позволяющим говорить о специфике собственно человеческого поведения. Не случайно Берталанфи признает, что выделенные им критерии в той или иной степени оказываются применимыми и для характеристики поведения животных. Особенно это касается проблемы «языка» на дочеловеческом уровне. Вместе с тем специфика символической деятельности человека усматривается Берталанфи в том, что на собственно человеческом уровне эти три критерия действуют как бы одновременно, в то время как поведение животных может определяться каким-то одним критерием.

Нельзя сказать, что таким образом было найдено единственно верное решение, проясняющее суть человеческой символики. Вопрос о связях между дочеловеческом и человеческом уровнях организации живого, о взаимоотношениях между биологическими и психологическими факторами, предопределяющими поведение людей, оставался открытым, поскольку далеко не все можно было объяснить, исходя из биологической точки зрения. Видимо, Берталанфи это осознавал. Во всяком случае, признавая эвристическую ценность выделенных им критериев символизма, он, тем не менее, не ограничился рассмотрением их содержательных аспектов, а попытался раскрыть специфику символов посредством их сущностных характеристик.

У Берталанфи нет какой-либо строгой классификации символов, дающей полное представление о его понимании различных сторон символической деятельности человека. Тем не менее он проводит некоторые различия между символическими системами и говорит о тех последствиях, которые имеют место в результате возникновения символического мира.

Все символы делятся им на дискурсивные и недискурсивные. Первые символы относятся к сфере языка в широком смысле этого слова, т. е. включают в себя не только естественный язык людей, но и технические языки, связанные с математическим описанием, машинным программированием и так далее. Вторые символы примыкают к области мифологии, искусства, обычаев, ритуалов. Недискурсивные символы обладают особой природой, т. е. имеют свои уровни организации. В частности, они могут выражаться в виде таких экономических символов, как деньги, или в форме политических символов свободы демократии, власти. На более высоком уровне недискурсивные сим-

волы выступают в качестве экзистенциальных и могут быть названы, по терминологии Берталанфи, «экзистенциальным символизмом» (Bertalanffi, 1981, p. 51). Речь идет о сфере культуры с ее символами, имеющими место в искусстве, поэзии, музыке, морали. Основное отличие дискурсивных символов от недискурсивных состоит в том, что первые относятся к фактам, в то время как вторые – к ценностям.

Что касается последствий символической деятельности человека, то они, согласно Берталанфи, сводятся к следующему.

Во-первых, основанная на наследственных изменениях филогенетическая эволюция вытесняется историей, покоящейся на традиции символов. Причем, в отличие от биологической эволюции, протекающей чрезвычайно медленно, человеческая история развивается в ускоренном темпе. Можно говорить о том, что «биологическое время» является арифметическим, а «историческое» или «культурное время» – логарифмическим.

Во-вторых, имеющая место на дочеловеческом уровне, практика «материальных» проб и ошибок заменяется рассуждением, т. е. пробами и ошибками, осуществляемыми в терминах концептуальных символов. Человек экспериментирует не столько с самими вещами, сколько с их символами.

В-третьих, символизм предполагает целевую возможность, целенаправленность, выступающую в качестве уникальной характеристики человека. Цель, достигаемая в будущем, но существующая в мышлении, детерминирует реальное поведение людей. Она имеет символический образ.

В-четвертых, созданный человеком символический мир обладает автономией или своей собственной жизнью. Он развивается по своим законам, несводимым к законам биологии, психологии или социологии. В некоторых случаях можно сформулировать законы эволюции символических систем. Однако во многих случаях это сделать невозможно.

В-пятых, символическая деятельность человека привела к созданию счетно-вычислительных машин, которые являются материализацией алгоритма. Алгоритм же – не что иное, как система символов, установленных в определенном порядке.

В-шестых, возможное на основе символического целеполагания концептуальное ожидание будущего является не только благом. Оно порождает также негативные последствия, связанные с беспокойством, страхом перед будущим, что несвойственно животным.

В-седьмых, в результате символической деятельности создается организованный мир. Существующие в их символической форме прошлое и будущее становятся частью этого мира. Символизм служит целям развития этого мира, становления человеческого «я» (Bertalanffi, 1967, p. 29–32).

Остановлюсь на рассмотрении описанных выше идей Берталанфи, касающихся символической деятельности человека.

Прежде всего, следует отметить, что разделение символов на дискурсивные и недискурсивные само по себе неново. Многие исследователи обращались к рассмотрению этих двух аспектов символической деятельности человека. Одни из них акцентировали внимание на лингвистической проблематике, пытались раскрыть символику языка. Другие концентрировали

усилия на разработке теорий, относящихся к искусственным языкам. Третьи вторгались в малоизученную область символики, связанную с расшифровкой бессознательного языка. Ряд ученых перенес акцент на исследование символизма в сфере искусства, религии, нравственных установлений. В отличие от ученых, которые осуществляли обстоятельный анализ того или иного аспекта символической деятельности человека, у Берталанфи нет глубинного рассмотрения природы дискурсивных и недискурсивных символов. Вместе с тем в его рассуждениях содержатся плодотворные мысли, способствующие раскрытию некоторых граней символической деятельности человека.

С одной стороны, Берталанфи соотносит дискурсивные символы с «познавательной» информацией, с коммуникационным процессом познания, а недискурсивные символы – с «эмоциональной» информацией, с непосредственным, экзистенциальным переживанием, имеющим место, например, в символическом языке музыки. Это позволило ему связать в единое целое представления о человеческом организме как открытой системе с коммуникационными процессами познавательного и экзистенциального характера и тем самым внести дополнительные штрихи в системно-символическую концепцию человека.

С другой стороны, Берталанфи рассматривает дискурсивные символы как относящиеся к сфере фактов, а недискурсивные символы как имеющие непосредственное отношение к области человеческих ценностей. Такое понимание различий между двумя типами символов дало ему возможность осмыслить конфликты между «биологическими» и «человеческими» ценностями, что в свою очередь позволило осветить некоторые аспекты поведения людей в психиатрическом и психопатологическом ракурсе.

Так, в отличие от многих традиционных психиатрических концепций, согласно которым психические заболевания являются следствием неудовлетворения биологических потребностей, Берталанфи рассматривает эти заболевания не через призму биологических конфликтов, а с точки зрения возникновения стрессов на символическом уровне. На том уровне, где важную роль играют «человеческие» ценности или такие «квазипотребности» как статус личности, комфорт, денежные отношения, позиция индивида в социальной структуре общества и так далее (Bertalanffi, 1981, p. 37).

Кроме того, соотнесенность недискурсивных символов с ценностями дала Берталанфи возможность критически переосмыслить существующие в западной литературе теории ценностей и противопоставить им свою гуманистически ориентированную ценностную концепцию с ее акцентом на самореализации человеческого существа. Причем именно под этим углом зрения им осуществляется «перевод» концептуальных построений экзистенциалистов с их размышлениями о свободном выборе, бессмысленном существовании и абсурдности бытия на их собственно философском дискурсе на язык системных представлений о символической деятельности человека как системе ценностей и основополагающем принципе организации символического мира как спонтанной самореализации психофизического организма (Bertalanffi, 1967, p. 47; Bertalanffi, 1969, p. 29).

Рассуждения Берталанфи о последствиях символической деятельности человека в некоторых аспектах перекликаются с идеями, ранее высказанными другими исследователями. В частности, его соображение о переходе человека от «материальных» проб и ошибок в сферу соответствующей деятельности, осуществляемой на уровне концептуальных символов, созвучно высказываниям Кассирера о «практическом воображении», свойственном животным, и развитии новой формы «символического воображения», характерной для человека (Cassirer, 1962, p. 33). Или, например, одним из важных следствий символизма является, согласно Берталанфи, возникновение целенаправленной деятельности как уникальной особенности человека. Но именно этот аспект подробно обсуждался Юнгом, критиковавшим психоаналитический подход Фрейда к человеку, в соответствии с которым основное внимание акцентировалось на изучении причинных связей, предопределяющих поведение людей, и не исследовались функции целеполагания, оказывающие существенное воздействие на человеческую деятельность. Причем он всячески подчеркивал целевую значимость символов, т. е. не только их ретроспективную ценность, что было характерно для психоаналитических концепций Фрейда, но и их перспективное значение. Рассмотрению последнего вопроса Юнг уделял особое внимание, считая, что развертывание внутрипсихических процессов осуществляется благодаря самоориентации человеческого существа на символическую цель, представленную архетипом или символом Самости, и что «символ необходим человеку для его развития» (Jung, 1973, p. 64).

Заслуга Берталанфи состоит в том, что он объединил в единую систему разрозненные представления о тех или иных последствиях символической деятельности. Это позволило выявить диалектический характер человеческого развития, заключающийся, в частности, в том, что способность к созданию символического мира может вести не только к позитивным, но и к негативным результатам. Символическая деятельность свидетельствует об уникальности человеческого существа и значительных достижениях в сфере культуры. Кстати сказать, на этот аспект обращают внимание те зарубежные теоретики, которые считают, что символизация является «ключом» к пониманию уникальности человека (Cooper, 1982, p. 8; Curtis, 1982, p. 318) и что так или иначе люди всегда живут «в мире символов» (Ringet, 1975, p. 7). Однако созданные человеком символические системы могут выходить из-под контроля людей и даже подрывать их жизненные устои. Этот двойственный аспект символической деятельности человека фиксируется Берталанфи, который говорит не только о позитивных, но и негативных последствиях символизма.

Берталанфи справедливо указывает на то, что символические системы могут стать могущественнее творца, создавшего их. Нередко научно-технические достижения используются против человека. Ядерные бомбы являются, по выражению Берталанфи, не только орудием массового уничтожения, но и символами безумия в науке и политике. Символические ценности в форме денег, статуса, национализма управляют поведением человека и оказываются более эффективными, чем биологические потребности. «Демоны языка» воздействуют на людей, внося концептуальную путаницу или спо-

собствуя возрождению примитивной «вторичной религиозности» или демонологии, получившей широкое распространение на Западе. Словом, будучи порождением самого человека, символический мир оборачивается против людей. Это, как считает Берталанфи, плата человека за свою уникальность, которая отличает его от других живых существ. Поэтому символизм может быть рассмотрен как основа подлинной природы человека, но в то же время и как причина всех человеческих затруднений, «всех глупостей человеческой истории» (Bertalanffi, 1967, p. 31, 32).

За рассуждениями Берталанфи о последствиях символической деятельности человека стоят, таким образом, две установки.

Согласно одной из них, символическая деятельность может вести не только к позитивным, но и негативным результатам. И это действительно так, поскольку история развития человечества свидетельствует о противоречивом характере развертывания человеческой деятельности, в том числе и в ее символических формах. В этом отношении Берталанфи высказывает здравые соображения, стремится понять диалектику становления человека и выявить те негативные последствия, которые дают знать о себе в настоящее время.

Согласно другой его установке, расплата человека за свою уникальность целиком и полностью возлагается на способность человеческого существа создавать символы, символические системы, обладающие автономностью, собственной логикой развития и своими законами функционирования. Но подобная установка представляется не продуктивной. И дело вовсе не в том, что символические системы не могут выходить из-под контроля человека и обретать статус самостоятельного существования. Напротив, их противостояние человеку нередко оказывается столь могущественным и неуправляемым, что символические системы порабощают своих творцов, превращая их в бездумных роботов или подвергая жизнь людей физическому уничтожению или нравственной деградации. Однако было бы неверным связывать возможность обращения символических систем против людей с символической деятельностью как таковой безотносительно к социальным и культурным условиям ее развертывания в конкретно-исторической ситуации.

Символизм является одной из форм отражения действительности. Это отражение не пассивное, а активное по своему характеру и сущностной природе. Поэтому символы, символические системы не только воспроизводят объективную реальность в ее смыслозначимом ракурсе, но и включают в себя ее смысловые перестройки. Как и в каком направлении происходит перестройка реальности под воздействием символического мира, зависит от превалирующих в жизни символов и символических систем, природа которых в свою очередь обусловлена социально-экономическими и культурно-нравственными условиями существования человека. Позитивные и негативные последствия символической деятельности человека детерминированы, следовательно, не самой способностью к этой деятельности, а характером и формой ее развертывания в конкретно-исторических условиях человеческого бытия.

Как это может быть и ни странно, на первый взгляд, но попытка Берталанфи вывести все «глупости человеческой истории» из самой природы символической деятельности противоречит его стремлениям к созданию гума-

нистической концепции человека. Если последовательно придерживаться установки, согласно которой негативные результаты исторического процесса – это плата за уникальность человеческого существа, создающего символы, то следует признать, что антигуманизм, проявляющийся в «крысоморфической» психологии и в реальной жизни стран Запада, на что обращает внимание Берталанфи, является закономерным следствием символизма как такового. Тогда и понимание человека как «символического животного» едва ли будет способствовать целям гуманизации, поскольку предлагаемое определение человека – это тоже символ. В лучшем случае этот символ лишь рельефнее обнажит существующие антигуманистические тенденции и подчеркнет безвыходность сложившейся ситуации.

Но в том-то и дело, что сам Берталанфи не разделяет подобной безысходности. Напротив, он подвергает решительной критике антигуманизм во всех его проявлениях. Более того, Берталанфи выражает надежду на то, что гуманистический подход к жизни будет, в конечном счете, преобладающим. С этой целью он и предлагает свою системно-символическую концепцию человека. Такая гуманистическая ориентация Берталанфи вступает в явное противоречие с его установкой на рассмотрение символизма как основной причины человеческих затруднений.

* * *

Трудно сказать, осознавал ли Берталанфи противоречивость своих концептуальных построений, касающихся рассмотрения природы символической деятельности человека. С определенностью можно констатировать лишь то, что в своих работах он неизменно придерживался гуманистических позиций. Как биолог, он ратовал за строго научный подход к исследованию актуальных проблем и процессов, являющихся объектом системного изучения. Вместе с тем Берталанфи выступал против сциентистских тенденций, не оставляющих места для учета и рассмотрения человеческих ценностей.

Обращаясь к проблематике человека, он попытался по-своему осмыслить природу символической деятельности и роль символического мира в жизни людей. Это с неизбежностью привело его к признанию необходимости совмещения естественнонаучных и гуманитарных способов познания. Критически относясь к «позитивистской, технократической, бихевиористской и коммерческой философии», широко распространенной в зарубежной научной мысли и низводящей человека до «послушного робота», Берталанфи выступает за гуманизацию науки. Он не только не проводит демаркационную линию между естественнонаучным и гуманитарным знанием, как это имеет место в работах некоторых зарубежных теоретиков, но, напротив, ратует за установление тесного союза между ними. Усилия в области построения общей теории систем как раз и отражали стремление Берталанфи придать гуманистическую направленность научным исследованиям. Поскольку такая теория способна, по его убеждению, «навести мост» между сферами, традиционно подразделяемыми на науку и гуманитарное знание (Bertalanffi, 1967, p. 115).

Более того, сама общая теория систем рассматривалась Берталанфи не иначе как с позиций гуманизма. Для него были неприемлемы те механис-

тические тенденции, которые имели место в системном движении. Именно поэтому он критически относился к различного рода «кибернетическим моделям», близким по духу к концептуальной схеме «стимул – реакция», распространенной в зарубежной психологии. С точки зрения Берталанфи, мир символов, человеческих ценностей является важной составной частью исследований, носящих системный характер. Эта исследовательская установка логически вытекала из его системно-символической концепции человека. Она предопределяла гуманистическую ориентацию Берталанфи в попытках построения общей теории систем. Дух этой ориентации лучше всего можно выразить, пожалуй, его собственными словами: «Этот гуманистический аспект общей теории систем, как представляется, существенно отличен от взглядов механистически ориентированных системных теоретиков, которые говорят о системах исключительно в понятиях математики, кибернетики, техники, давая тем самым повод думать, что теория систем является последним шагом на пути механизации человека, утраты им ценностей, а следовательно, на пути к технократии» (Берталанфи, 1969, с. 36).

Таким образом, в противовес механистическим и сциентистским установкам, находящим свое отражение в системных исследованиях, Берталанфи выступает с гуманистических позиций, основанных на выдвигаемой им системно-символической концепции человека. Это не означает, что его представления о природе, движущих силах и процессах развития человеческого существа во всех отношениях адекватны, безукоризненны и верны. При рассмотрении идей Берталанфи о символической деятельности людей уже было обращено внимание на некоторые двусмысленные теоретические положения. Другие аспекты его системно-символической концепции человека, а также вытекающие отсюда следствия, касающиеся понимания сути его взглядов на природу агрессивности, соотношение биологического и социального, телесного и духовного, требуют дальнейшего обстоятельного изучения со стороны психологов, философов, историков науки и других специалистов, которые, надо полагать, проделают полезную работу по осмыслению теоретического наследия Берталанфи.

Литература

Абрагам К. Сон и миф. Очерк народной психологии. М., 1912.

Берталанфи Л. фон. Общая теория систем – обзор проблем и результатов // Системные исследования: Ежегодник, 1969. М., 1969.

Берталанфи Л. фон. История и статус общей теории систем // Системные исследования: Ежегодник, 1973. М., 1973.

Ламетри Ж. О. Сочинения. 2-ое изд. М., 1983.

Лейбин В. М. Психоанализ и философия неофрейдизма. М., 1977.

Лосев А. Ф. Знак. Символ. Миф. Труды по языкознанию. М., 1982.

Ранк О., Закс Г. Значение психоанализа в науках о духе. СПб., 1913.

Фрейд З. О психоанализе. Пять лекций // Хрестоматия по истории психологии / Под ред. П. Я. Гальперина, А. Р. Ждана. М., 1980.

Юнг К. Г. Избранные труды по аналитической психологии. Т. I. Цюрих, 1929.

Bertalanffi L. von. Robots, Men and Mind. Psychology in the Modern World. N. Y., 1967.
Bertalanffi L. von. General System Theory – A Critical Review // Modern System Research for Behavioral Scientist. A Source-Book / Ed. by W. Buckley. Forew. By A. Rapoport. Chicago, 1969.
Bertalanffi L. von. A System View of Man / Ed. by P. Laviolette. Boulder, Colorado, 1981.
Cassirer E. An Essay on Man. An Introduction to the a Philosophy of Human Culture. London: New Haven, 1962.
Cooper J. Symbolism. The Universal Language. Wellingborough, 1982.
Curtis R. Evolution or Extinction. The Choice Before Us. A System Approach to the Study of the Future. Oxford etc., 1982.
Jung C. G. Letters / Selected and ed. by G. Adler in collab. with A. Jaffe. V. I. Princeton (N. J.), 1973.
Kinget G. On Being Human. A Systematic View. N. Y., 1975.

1985

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ПОТРЕБНОСТИ: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

История развития философской мысли свидетельствует о том, что проблема потребностей человека всегда была объектом пристального внимания мыслителей прошлого. Рассмотрение человеческих потребностей осуществлялось, как правило, под разными углами зрения. Сами потребности воспринимались в разных понятийных формах – чаще всего как желания, влечения, стремления, удовольствия, наслаждения, страсти. У мыслителей прошлого данные понятия часто выступали как равнозначные, тождественные.

Представления о том, как трактовалась проблема человеческих потребностей в философии прошлого, можно вынести из тех дискуссий, которые на протяжении многих столетий велись вокруг вопросов:

- Чему отдать предпочтение: разуму или страстям?
- Следует ли человеку удовлетворять все свои желания, или он должен искоренить некоторые из них из своей души?
- Может ли человек привести в гармонию свои влечения и разум, стремления к удовольствию и моральный долг?
- Являются ли потребности человека благом или злом?

Мыслители прошлого по-разному отвечали на эти вопросы. Разнообразие ответов предопределялось культурной традицией, философской позицией, духом эпохи. Однако, независимо от смены представлений о предназначении человека в мире и тех концепций о его сущностной природе, которые превалировали в одну историческую эпоху и считались устаревшими в другую, во все времена более или менее четко обнаруживались две противоположные позиции.

Одни философы считали, что счастье человека заключается в удовлетворении всех его желаний и, следовательно, человек не должен подавлять свои страсти. Напротив, он свободно может следовать за своими страстями, считая их за благо и рассматривая разум в качестве слуги, выполняющего все требования, исходящие из человеческих желаний и страстей.

Другие философы придерживались диаметрально противоположной точки зрения. Они полагали, что отказ от каких-либо связанных с желанием удовольствий, подавление страстей и опора на разум как средство обуздания влечений – таков добродетельный образ жизни человека.

Эти крайние позиции встречаются уже в древнегреческой и древнеиндийской философии. Софист Калликл и перипатетик Теофаст подчеркивали важность телесных удовольствий для счастья человека, а Эпикур объявил наслаждение началом и целью жизни, в то время как Сократ призывал не давать волю необузданным желаниям, а стоики Зенон и Хризип – искоренять все желания и жить согласно «единому разуму». Индийская школа чарваков исходила из того, что смысл жизни человека состоит в удовольствиях, доставляемых чувственными наслаждениями, в то время как буддизм проповедовал отречение от каких-либо мирских удовольствий.

Аналогичные крайности имели место и в последующие исторические периоды как в рамках, так и за пределами той или иной культуры. В частности, римский мыслитель Сенека считал, что настоящим удовольствием является презрение к удовольствиям, в чем и состоит высшее благо (Древнегреческие мыслители, 1958, с. 50), а итальянский философ эпохи Возрождения Л. Валла был убежден, что благом является именно наслаждение, без которого жить нельзя (Антология мировой философии, т. 2, с. 80). Декарт верил в способность человека обретать абсолютную власть над страстями посредством своей воли, в то время как Спиноза утверждал, что эта власть не безусловна (Спиноза, 1957, с. 558). Бэкон полагался на силу разума в обуздании человеческих страстей, а Юм рассматривал разум в качестве раба аффектов (Юм, 1965, с. 556). Джордано Бруно понимал под счастьем совершенствование человека посредством разума и знаний, согласно Гоббсу счастье состоит в непрерывном удовольствии (Гоббс, 1965, с. 472), а, по мнению Фурье, разум, практически ничего не сделавший для счастья человека, превратился в «интеллектуальную катаракту», «ублюдочные» научные методы – в искусство глушить «голос природы», в то время как счастье человека заключается в наличии множества страстей и средств их удовлетворения (Фурье, 1938, с. 48, 116).

Во все времена истории находились философы, стремящиеся, если не примирить, то, по крайней мере, смягчить крайние позиции. Они предпочитали установки «золотой середины», равновесия между разумом и страстями, умеренности в удовлетворении желаний человека. В древнем мире с подобными установками выступили Демокрит, Платон, Аристотель. Даже Эпикур, считавший наслаждение целью жизни, ратовал за неограниченное удовлетворение не всех желаний, а только тех, которые связаны с духовной жизнью человека.

В XVIII в. французский просветитель Гольбах призывал человека быть умеренным, воздержанным и рассудительным, а его соотечественник Руссо выступал против «утонченной неумеренности». Немецкий социалист XIX столетия Вейтлинг, обличавший «извращенную неумеренность», провозгласил умеренность «охранительницей всякого доброго порядка» (Вейтлинг, 1972, с. 449). В рамках данной жизненной ориентации наметился дифференцированный подход к осмыслению различных видов человеческих потребностей с попытками установления соответствующий различий между ними.

Размышляя над спецификой человеческого бытия, древние философы подметили, что, обладая разумом, человек оказывается в некоторых отношениях глупее животных, которые, испытывая определенные потребности, знают меру их насыщения. Как замечал Демокрит, человек не знает границ

удовлетворения своих потребностей (Материалисты Древней Греции, 1955, с. 16). Поэтому, как бы человек ни стремился руководствоваться в своих действиях чувственными наслаждениями, для его собственного блага будет лучше, если он сможет отделить жизненно необходимые потребности от других желаний и страстей.

В представлении Демокрита, человеку следует заботиться об умеренном удовлетворении своих материальных потребностей, отказываться от любого удовольствия, не приносящего пользу. Эту идею поддерживал и Сократ, но он апеллировал не столько к категории «полезности», сколько к нравственным добродетелям, считая, что человек должен стремиться не к благу ради удовольствия, а к удовольствию ради блага (Платон, 1968, с. 339).

В дальнейшем на протяжении многих столетий вопрос о нравственных добродетелях становится одним из актуальных для мыслителей, рассматривающих потребности человека. Аристотель был убежден, что человек испытывает потребность лишь тогда, когда считает объект своего желания благом. Но тот же Аристотель пытался осмыслить проблему человеческих потребностей через призму разумности, полагая, что все желания и стремления человека можно подразделить на «неразумные» и «разумные». К первым он относил естественные желания, связанные с удовлетворением потребностей тела, ко вторым – желания, возникающие под влиянием убеждения (Античные риторики, 1978, с. 51–52). При этом Аристотель призывал к умеренности, считая, что только вследствие умеренности человек может составить правильное мнение о предметах своих желаний и иметь «правильные желания», связанные с наслаждением.

Иную, отличную от Аристотеля, классификацию желаний дает Эпикур. Принимая удовольствие за отправной пункт любого желания и за критерий всякого блага, Эпикур разделяет человеческие желания на три категории: естественные и необходимые; естественные, но не необходимые; не естественные и не необходимые (Материалисты Древней Греции, 1955, с. 216). Желания, относящиеся к первой категории, связаны с удовлетворением потребностей человека, необходимых для поддержания его физиологического существования. Желания, входящие во вторую группу, являются естественными, однако человек может прожить и без удовлетворения их (так, сексуальная потребность естественна, но в процессе своей жизнедеятельности не каждый человек удовлетворяет ее). Третьи желания, принимающие самые разнообразные формы, возникают в результате «пустых мнений», и именно от них человек должен избавиться, если он хочет стать действительно счастливым, так как, с точки зрения Эпикура, наслаждение и удовольствие предполагают свободу от телесных страданий и душевных тревог, а не разнузданность чувственных страстей, как это подчас превратно толкуется теми, кто ратует за получение ничем неограниченного наслаждения.

Впоследствии многие философы стремились провести различие между потребностями, необходимыми для жизни человека, и потребностями, возникающими в силу разнообразных причин, но не представляющими собой жизненной необходимости. Так, Гольбах отличал «физические» потребности, под которыми он понимал необходимые для жизни потребности тела и ду-

ха, от «мнимых». Руссо рассматривал «естественные» и «искусственные» потребности. Кант и Гегель писали о человеческих потребностях, соотнося их с желаниями или вожделениями (последние, в понимании Канта, означают не что иное, как прихоть). Вейтлинг различал «жизненные» и «болезненные» потребности.

Но, как бы ни назывались противостоящие друг другу потребности, большинство философов приходило к единодушному мнению, что природа не в состоянии удовлетворить ненасытные желания и мнимые потребности (Гольбах), человеку не следует слепо уповать на потребности, порожденные страстями (Руссо), точно так же, как ему не следует превращать ненужные потребности в привычку (Вейтлинг). Словом, многие философы призывали к тому, чтобы человек научился распознавать свои потребности и стремился к удовлетворению только тех, которые действительно необходимы для его жизнедеятельности.

Но каким образом человек может отличать «естественные» потребности от «искусственных»? Каким критерием он должен руководствоваться в своей деятельности, связанной с удовлетворением жизненно необходимых ему потребностей? Как в принципе возможно самоограничение в удовлетворении желаний, если человек постоянно создает новые потребности, более разнообразные и пикантные (Гольбах), разделяющиеся на множество других (Гегель), со временем увеличивающихся в количестве (Вейтлинг)?

В античности ответы на эти вопросы сводились, как правило, к тому, что только мудрый человек способен к самоограничению в удовлетворении своих желаний, поскольку ему открывается истина относительно добродетельного образа жизни. Для древних греков критерием отделения жизненно необходимых потребностей от всех иных служила мудрость, заключающаяся в том, чтобы прислушиваться к природе и поступать сообразно ей (Материалы Древней Греции, 1955, с. 51). Эта высказанная Гераклитом мысль, в разнообразной форме воспроизводимая многими древнегреческими и древнеримскими философами, постепенно превратилась в максиму «живи сообразно природе вещей», которую в равной степени разделяли как стоики, призывавшие к отказу от удовольствий, так и эпикурейцы, проповедующие гедонизм. Брать пример с природы, руководствоваться ее законами – в этом, по утверждению Сенеки, как раз и состоит мудрость человека, дающая ему счастье.

Важно иметь в виду, что в античности мудрость не противопоставлялась разумности. Тот же Сенека считал, что наблюдать природу и спрашивать у нее совета может только разумный человек, которого Эпиктет называл не иначе как «разумным животным» (Древнегреческие мыслители, 1968, с. 119). Но человек, в представлении античных мыслителей, является существом не только разумным, но и способным творить благо, т. е. жить разумно и по совести (Эпиктет). Разумность и совестливость составляют то, что вместе взятое характеризует собой мудрость, которой должен руководствоваться человек в своей деятельности по удовлетворению возникших у него желаний. Эту мысль отчетливо сформулировал Диоген, призывавший человека не столько к разумности, сколько к благоразумию и усматривающий высшую цель че-

ловека в проявлении благоразумия при выборе того, что соответствует природе (Антология мировой философии, т. 1, 1969, с. 493).

В средневековье античный идеал мудрого человека был оттеснен различными религиозными концепциями, согласно которым только божественное провидение может указать индивиду путь к праведному образу жизни и предоставить соответствующие средства для удовлетворения одних его потребностей и искоренения других. На передний план стало выступать божественное благо, противопоставленное разумности. В своей антитезе разуму данная установка нашла свое предельное завершение в тезисе «верую, ибо абсурдно». Правда, в рамках средневековой философии предпринимались попытки вернуть разуму утраченную значимость, как это имело место в работах Сигера Брабантского, считавшего, что человек является человеком благодаря разуму (Антология мировой философии, т. 1, 1969, с. 818). Однако только в эпоху Возрождения и в период ранних буржуазных революций апелляция к разуму становится кредо большинства философов.

Отныне разумность выступает в качестве основного критерия для различения добра и зла, полезных и бесполезных для жизни человека влечений и желаний. Для Декарта любое желание человека не может быть «дурным», если оно основано на разумности и истинном познании. Опираясь на разум, он призывает человека освободиться от менее полезных желаний, с тем чтобы познать и определить ценность желаемого (Декарт, 1950, с. 666). Гольбах, в своих работах уделивший самое пристальное внимание проблеме человеческих потребностей и считавший, что без потребностей человек превратился бы в «бесчувственную машину», пришел к выводу, согласно которому любое удовольствие является разумным, если оно делает существование индивида ценным для него самого и не несет с собой губительных последствий для других людей (Гольбах, 1963, с. 330). Гельвеций, рассматривающий потребности человека в качестве единственных движущих сил, также опирался на разум как источник определения добрых и злых деяний в процессе удовлетворения человеческих потребностей (Гельвеций, 1938, с. 76).

В немецкой классической философии апелляция к разуму превратилась в его абсолютизацию, в результате чего деятельность человека по удовлетворению потребностей стала соотноситься с максимами теоретического и практического разума (Кант), а определение истинности потребностей – с принципом «все разумное действительно» (Гегель).

Последующая история развития западной философской мысли свидетельствует о наличии множества мировоззренческих позиций, среди которых выделяются две ориентации. В рамках одной ориентации, служащей продолжением линии немецкой классической философии, все смысложизненные проблемы решаются через призму разума человека (рациональное направление). В остове другой ориентации, олицетворяющей собой протест против рационализма немецкой классической философии, выражается недоверие разуму и отстаиваются взгляды, согласно которым сущность человека составляет не сознание, а бессознательное (иррациональное направление).

Эти крайние ориентации наблюдаются и в современной западной философии, в то время как на развитие естественнонаучного мышления большее

влияние оказало рациональное направление, приведшее в конечном счете к тому, что многие современные ученые апеллируют к разуму как единственному критерию, положенному в основу решения всех вопросов, в том числе и проблемы удовлетворения человеческих потребностей.

При всей своей противоположности современный рационализм и иррационализм оказываются сходными в одном: обе ориентации утратили ценностное приобретение, берущее свое начало в древнегреческой философии и сохранившееся как в немецкой классической философии, таки в философских концепциях тех, кто стоял у истоков иррационализма.

Современный рационализм возвел в культ разум, приняв установку Гегеля «все действительное разумно», но упустил из виду другое, не менее важное гегелевское положение, согласно которому действительным является все нравственное (Гегель, 1959, с. 351), а также мысль Канта о том, что разум недостаточно приспособлен для руководства действиями человека в процессе удовлетворения его потребностей, где требуется познание высшего блага и ориентация на моральное добро как конечную цель человечества (Кант, 1965, т. 4, ч. 1, с. 231, 464; т. 5, с. 312).

Современный иррационализм отказался от разума в пользу бессознательного, не усвоив того, что попытка переоценки ценностей, предпринятая иррационалистами XIX в., осуществлялась не столько с целью свержения разума со своего пьедестала, сколько для того, чтобы разум, говоря словами Ницше, образумил сам себя, принял в расчет этику и мораль с их категориями блага, добра, морального самопознания.

В результате этого в XX столетии рационализм стал апеллировать исключительно к разуму, забыв о морали, а иррационализм обратился к моральным проблемам, оторвав их от человеческого разума. Как в том, так и в другом случае рассмотрение проблематики человеческих потребностей оказалось односторонним, приведшим к разрыву между возрастающими потребностями человека и средствами их удовлетворения в современном мире.

Современная философская мысль на Западе в разных вариантах воспроизводит высказанную Протагором идею о том, что человек есть мера всех вещей. На основе этой идеи делаются далеко идущие выводы, в частности о том, что, если человек – это «разумное животное», то, следовательно, мерой всех вещей должен быть именно разум. Данная установка стала составной частью не только многих философских учений, но и естественнонаучного мышления. При этом остается, как правило, в тени философская традиция, начало которой было положено Фейербахом и творческое развитие которой осуществлялось позднее в экзистенциальной и гуманистической философской мысли.

Фейербах одним из первых выдвинул тезис, согласно которому не разум определяет человека и его действия, а человек определяет разум, т. е. человек есть мера разума (Фейербах, 1955, с. 198). Этот тезис был направлен против предшествующей философии, в особенности против учения Гегеля о том, что только разумное является истинным и действительным. В противоположность данной установке Фейербах выдвинул новое философское учение, согласно которому только человеческое представляется истинным и действительным (Фейербах, 1955, с. 198). Критерием определения поведения че-

ловека становится не разум, а человечность, поскольку разумным, по Фейербаху, может быть исключительно человеческое.

Именно это понимание человеческого было воспринято Марксом, применительно к проблеме потребностей. Анализируя потребности людей, он разделил их на «человеческие» и «нечеловеческие». Но если у Фейербаха понятие «человеческий» носило абстрактно-антропологический характер, то у Маркса оно наполнилось конкретным содержанием. Он не только показал, как потребность человека становится «человеческой потребностью», но и объяснил причины возникновения «человеческих» и «нечеловеческих» потребностей, соотнес их с развитием производственных отношений и соответствующим им способам удовлетворения потребностей людей. Это было новым пониманием проблемы потребностей, выходящим за рамки традиционных поисков критерия разумности действий человека, связанных с удовлетворением его желаний и стремления. Оно исходило не из абсолютизации разума человека или отречения от него, а из диалектического единства разума и добродетели, дающего представление о природе подлинно человеческих потребностей и возможностях их удовлетворения в конкретно-исторических условиях социального бытия людей, что оказалось камнем преткновения для западного рационализма и иррационализма XX столетия.

Подводя итоги краткому историко-философскому рассмотрению проблемы человеческих потребностей, можно сделать следующие выводы.

История развития философской мысли свидетельствует о постоянном интересе философов к осмыслению проблемы потребностей и к поиску критериев, лежащих в основе проведения различий между жизненно необходимыми потребностями человека и потребностями, не относящимися к таковым.

В древнегреческой философии таким критерием служило благоразумие, сочетающее в себе благо и разум, моральность и разумность.

По мере развития западноевропейской философии происходит утрата связи между благом и разумом, моралью и рассудочностью, в результате чего наблюдается все углубляющаяся поляризация концептуальных ориентаций в исследовании человеческих потребностей на разум без морали, с одной стороны, и на мораль без разума, с другой стороны.

Установка на «разумные» потребности и поиск критериев разумности, достигшие свое апогея в настоящее время, – результат абсолютизации роли разума в деятельности человека, свидетельствующий об одностороннем подходе к изучению проблемы потребностей.

Решение проблемы потребностей человека, обществ и человечества, а также возможностей их удовлетворения в современном мире во многом зависит от смены концептуальных ориентаций и подходов – от рассмотрения «разумных» потребностей и поиска критерия разумности к исследованию природы подлинно *человеческих* потребностей и восстановлению статуса *благоразумия* как противостоящего разуму без морали и морали без разума.

Литература

Античные риторики. М., 1978.

Антология мировой философии. Т. 1–2. М., 1969–1970.
Вейтлинг В. Человечество, как оно есть и каким оно должно было бы быть. М.–Л., 1962.
Гегель Ф. Сочинения. Т. IV. М., 1959.
Гельвеций К. А. О человеке, его умственных способностях и его воспитании. М., 1938.
Гоббс Т. Избранные сочинения в двух томах. Т. I. М., 1965.
Гольбах П. А. Избранные произведения в двух томах. Т. I. М., 1963.
Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950.
Древнегреческие мыслители. Свидетельства. Тексты. Фрагменты. Киев, 1958.
Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 4. Ч. I. М., 1965.
Материалисты древней Греции. М., 1955.
Платон. Сочинения. В 3 т. Т. I. М., 1968.
Спиноза Б. Избранные произведения. Т. I. М., 1957.
Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. I. М., 1955.
Фурье Ш. Избранные сочинения. Т. I. М., 1938.
Юм Д. Сочинения в двух томах. Т. I. М., 1965.

1984

ГЛОБАЛЬНЫЙ МОЗГ

В последние годы внимание ученых стали привлекать проблемы, связанные с постановкой вопроса о планетарном сознании. Одним из таких ученых является Питер Рассел, высказавший свои размышления об эволюционном скачке к планетарному сознанию в своей книге «Глобальный мозг» (Rassell, 1983).

В свое время П. Рассел изучал физику в Кембридже, приобщился к йоге в Гималаях, познакомился с учением Тейара де Шардена. Подобное сочетание знаний позволило ему высказать ряд идей, связанных с осмыслением эволюции человечества.

Прежде всего, П. Рассел обращается к гипотезе Геи. Согласно этой гипотезе, все живое на Земле – часть гигантской системы, способной регулировать свои параметры для обеспечения собственной жизнедеятельности. Эта система обладает способностью поддерживать высокую степень упорядоченности, несмотря на постоянно меняющуюся среду, а также способность к самоорганизации. Образ Геи – «духовный символ нашего времени», а планета как целое представляется живым существом. Человечество – нервная система, глобальный мозг, в котором каждый элемент является «отдельной нервной клеткой» (Rassell, p. 31). Реки и моря – кровеносная система, электрическая сеть – нервные волокна, библиотеки – коллективная память. Западная и восточные культуры – две половинки мозга Геи, соответствующие рациональному левом и интуитивному правому полушариям человеческого мозга. Человечество – мозговая кора планеты. Земля существовала без человека 4 миллиарда лет и может впредь обойтись без него. Возможно, человечество – это «глобальная раковая опухоль». Необходимо изменить нынешнее состояние человечества.

Апеллируя к известному ученому И. Пригожину, П. Рассел рассматривает следующие идеи.

Человечество – такая диссипативная структура, увеличение энергии и вещества в которой сочетается с возрастанием энтропии, т. е. все большим беспорядком в обществе и в окружающей среде. Отсюда следует либо гибель человечества, либо новый уровень его развития.

Эволюция не прекращается. В XXI в. население Земли составит 8–11 миллиарда человек. Десять в десятой степени – количество элементов, необходимых для нового уровня эволюции, для нового эволюционного скачка. В начале XXI

столетия появится планетарная телекоммуникационная сеть, по сложности сопоставимая с человеческим мозгом. Последствия этого – пробуждающийся планетарный мозг. Посредством эволюции сознания люди интегрируются в «планетарный социальный суперорганизм». «Сейчас эволюция находится в промежуточной стадии между полями сознания и Геи» (там же, p. 105).

Китайское слово «кризис» (weichi) имеет двойной смысл. Первый иероглиф (wei) означает «опасность», второй (chi) – «подходящие условия для изменения». В этом смысле понимание существа кризиса предполагает переосмысление всего того, с чем нам приходится иметь дело сегодня.

Согласно представлениям П. Рассела, в современном мире наблюдается прогресс интеграции человеческих сознаний в единую живую систему, но в то же время человечество находится на грани катастрофы. Если гармоническое взаимодействие мы характеризуем термином «синергия», то современное человечество находится в состоянии низкой синергии. «Количество синергии в обществе является отражением того способа, с помощью которого мы осознаем себя по отношению к окружающему миру» (там же, p. 111). Увеличить синергию – значит изменить фундаментальные предпосылки, лежащие в основе нашего мышления и поведения.

Наши внутренние модели поведения управляют нашими восприятиями, мышлением и поведением. Модели Я – это метаустановки, метапарадигмы. Наиболее распространенной моделью Я является такая, в которой Я противопоставляется окружающему миру. Речь идет об ориентации на собственную самотождественность, уникальность. Отсюда страх смерти и представление мира как «материала Я», эксплуататорский тип сознания, предопределяющий низкую синергию общества, противоречия между непосредственными интересами индивида и всеобщими целями, эгоцентрическое поведение индивидов и наций. Таким образом, «недостатки общества отражают состояние сознания людей, образующих его» (там же, p. 126).

Из подобной модели Я вытекает то, что наука и техника находятся на службе индивидуального, телесного, национального Я, а не служат человечеству и всей планете в целом. Реальная проблема состоит, по мнению П. Рассела, не в физических условиях, навязываемых внешним миром, а в ограниченности нашего сознания.

Данная модель Я, в соответствии с которой доминирующий тип человека – властелин, покоритель природы, националистическое и агрессивного существо, исчерпала свои возможности. Необходимы фундаментальные изменения, вытекающие из нового мировоззрения, которое должно быть экологически обоснованным, глобальным, гуманным. Это мировоззрение обеспечит переход к высокой синергии, к единству «индивид–общество–планета». Поэтому эволюционным императивом современности является соответствующее изменение в метапарадигме модели Я. Подобное изменение не означает избавление от индивидуальности. Я имеет две стороны, а именно, биологическую, телесную и «непроизводную», связывающую человека со всей Вселенной. Но можно говорить о чистом, универсальном Я, поскольку на глубинном уровне бытия сущность человека граничит с сущностью Вселенной. Мы все имеем одну и ту же суть подобно тому, как в капле воды содержится океан.

Людям необходимо ощущение опыта единства. Подобный опыт дают мистика и религия. Необходима «вечная философия» с ее установкой «мы все едины». Но «вечная философия» – это не философия в западном смысле слова, не идеология, не вера. Она основана на опыте тех, кто испытал единство в состоянии «чистого бытия», как достояния всех людей. Если физика говорит о скрытом порядке во Вселенной, единстве и целостности, то наука в целом «открывает для себя вечную философию, вновь подтверждая, что на глубочайшем уровне мы все суть одно» (там же, p. 143).

Однако, как замечает П. Рассел, никто не живет в состоянии чистого Я. В таком случае реально ли чистое Я? Отвечая на этот вопрос, следует иметь в виду, что реальность очевидна для тех, кто познал ее.

Когда мы имеем дело с кризисами, то предпочитаем постановку вопроса, что делать с миром. Между тем более значимым является вопрос, что делать нам с самими собой и с существующей моделью Я. Более того, кризис идентичности взывает к выдвижению новой модели Я. Необходимо, чтобы сознание единства стало фундаментальной основой нашего восприятия, мышления и действия. Необходимо проявление подлинной любви. «Если мир действительно идет по пути преобразования общества в систему с высокой синергией, то такое изменение сознания станет повсеместным» (там же, p. 156). «Эйнштейновский» переход от одной парадигмы к другой позволяет говорить о том, что прежняя модель Я не отбрасывается полностью, а включается в новую модель, тем самым способствуя сохранению индивидуальности.

Необходимо лечить систему в целом, связывать каждого индивида с одним общим источником, к чему, как считает П. Рассел, стремится любая религия. Но речь идет не о возврате к любой из существующих религий, а о духовном возрождении, изменении сознания способом, открытым великими мистиками и проповедниками вечной философии. Речь идет об эволюции внутри сознания, о том, что движение к социальному суперорганизму и мистическое стремление к познанию внутреннего единства должны дополнять друг друга, представляя собой две стороны единого процесса движения к «высшим ступеням целостности» (там же, p. 160).

Одна из глав книги П. Рассела «Духовный ренессанс» посвящена рассмотрению идей У. Джемса, К. Г. Юнга, А. Маслоу. Подчеркивается, что данные исследователи пришли к выводу, согласно которому состояние озарения свидетельствует о психическом здоровье человека. Способы достижения подобного состояния – молитвы, медитация. Поскольку суть религиозных учений постоянно искажалась, то следует иметь в виду. Что речь идет не о возрождении религии как таковой, а о распространении той техники и того опыта, которые когда-то придавали религиозным учениям жизнестойкость и действенность. Необходимо, по мысли П. Рассела, сочетание растущего научного понимания мозга и сознания с мистическим познанием и техникой. «Союз Востока и Запада породит новую дисциплину – психотехнологию» (там же, p. 170). Конечная цель психотехнологии – обеспечить возможность эволюционного изменения. В ближайшее десятилетие эта психотехнология станет главной сферой научных исследований.

Задача понимаемой в глобальном смысле самореализации индивида – открытие в себе чистого, универсального Я. Дело в том, что отсутствие этого более богатого типа самореализации вынуждает людей искать себя во внешнем мире, в то время как необходима установка на внутренний рост. Это понимается теми, кого не устраивает прежняя модель Я. Не случайно, каждые четыре года удваивается количество людей, ориентированных на постижение своего внутреннего мира. Через 20 лет в США половина населения будет составлять данную категорию американцев.

П. Рассел считает, что в начале XXI столетия «век информации» преобразуется в «век сознания». Главной целью жизни человека станет его самореализация. «Все будут знакомы с приемами медитации, обретению духовного опыта, так же как сегодня все умеют пользоваться карманными калькуляторами и кассетными магнитофонами» (там же, p. 185). Произойдет расширение «морфогенетического» поля сознания, когда путем медитации людей будут передаваться сигналы от одного человека к другому.

Если говорить об истории, то, возможно, Христос, Будда и Магомет появились одновременно. После смерти их учения были искажены, что связано с духовным невежеством. И только теперь, подчеркивает П. Рассел, появилась реальная возможность приобщения к мудрости вечной философии, в результате чего каждый человек может стать святым.

Именно в силу этого возможно для всего человечества синергетически высокоорганизованное общество. В таком обществе измениться отношение людей к труду, когда преобладающим видом деятельности станет «работа» человека над самим собой (там же, p. 206). Произойдет переход от «права на работу» к принципу «право быть». Общество станет здоровым, но не в привычном смысле «отсутствия болезни», а с точки зрения достижения целостности, развитости, духовности, озаренности. Об этом свидетельствует однокоренность греческого слова «целое» (holos) и английских терминов – «святой» (holy) и здоровье (health).

По мнению П. Рассела, точно так же как в работе человеческого мозга доминирует левое полушарие, так и в «глобальном мозге» главенствующее положение будет занимать левосторонняя деятельность – рациональность, логика, практичность. Поскольку большинство современных обществ имеют «мужскую природу», то нет ничего удивительного в том, что они ориентируются на устаревшую модель Я, основанную на маскулинности. «Как только мы уравновесим лево – и правостороннее мышление, объединив мужское и женское начала в каждом из нас, то тем самым наилучшим образом будет достигнуто равновесие между двумя сторонами планетарного разума» (там же, p. 211). Современные феминистские движения являются, видимо, симптомом изменения традиционных ценностей мужского начал. Они указывают на будущий поворот в сознании.

С точки зрения теории диссипативных систем, кризисы современности – это катализаторы, подталкивающие человечество к переходу на новый эволюционный уровень развития. В этом отношении кризисы можно рассматривать в качестве своеобразного теста на проверку приспособляемости системы и ее способности к дальнейшей эволюции.

Подводя итоги своим размышлениям, П. Рассел приходит к выводу, согласно которому, если человечество не достигнет следующей эволюционной фазы, то, скорее всего, оно будет отброшено как тупиковая ветвь эволюции, как неудавшийся эксперимент, что, впрочем, для природы не имеет какого-либо существенного значения. С точки зрения Геи, в целом все возможные исходы «к добру» независимо от того, выживет ли человечество или нет. Но окончательный выбор остается за нами. «Впервые за всю историю эволюции ответственность за ее продолжение возложена на сам эволюционный материал. Мы уже не пассивные свидетели этого процесса, а его участники, активно формирующие будущее. Нравится нам это или нет, мы теперь – стражи эволюционного процесса на Земле. Эволюционное будущее планеты находится в наших собственных руках или, точнее, в наших собственных мозгах» (там же, p. 228). Космический императив нашего времени – выбор человечества в пользу эволюции.

Конечная цель эволюции, полагает П. Рассел, – совершенный Космос, брахман, универсальный дух, включающий в себя каждое сущее, когда-либо имевшее место или еще способное возникнуть. Этот совершенный Космос находится за пределами Геи, когда десять в десятой степени полей Геи интегрируются в единую систему галактического суперорганизма, а десять в десятой степени галактических суперорганизмов объединятся в универсальное существо, универсальный суперорганизм седьмого уровня эволюции (брахман).

Литература

Rassell P. The Global Brain: Speculations on the Evolutionary Leap to Planetary Consciousness. Los Angeles, 1983.

1984

ТЕХНОКРАТИЗМ, ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОЕ ОБЩЕСТВО, ТЕХНОТРОННАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Развитие современного американского общества сопровождается сложными процессами, происходящими в сфере экономики, политики и культуры. Их внутренняя противоречивость находит свое отражение в идейной сфере, в том числе и в так называемом технократизме как специфической форме мировосприятия и мировоззрения.

Что представляет собой технократическое мировоззрение в США вообще и его обновленные варианты, отстаиваемые в настоящее время зарубежными теоретиками, в частности? Какие социально-экономические, политические и философские идеи лежат в основе технократического видения реальности? В чем заключается социальный смысл старых и новых технократических теорий? Какие практические цели преследуются технократами, выступающими с различного рода концептуальными построениями, в своей совокупности образующими остов технократического мировоззрения? И наконец, чем завершается эволюция технократических взглядов в США последней четверти XX в.?

Ответы на эти вопросы как раз и содержатся в исследовании Э. Деменчонка, в котором подробно и обстоятельно освещаются метаморфозы технократического мышления в США (Деменчонок, 1984).

Начиная с рассмотрения истоков возникновения технократического мировоззрения, автор последовательно раскрывает основные этапы его развития, воспроизводя социально-политическую и идейную атмосферу, способствующую формированию различного рода технократических иллюзий и давая принципиальную оценку как отдельным технократическим теориям, так и технократизму в целом. Отправной точкой для рассмотрения генезиса данного типа мировоззрения служат идеи американского экономиста и социолога Т. Веблена, выступившего в свое время с критическим анализом развития капитализма конца XIX–начала XX в. И хотя в отечественной экономической и философской литературе имеются работы, посвященные рассмотрению различных аспектов его учения об индустриальной системе, тем не менее исследование Э. Деменчонка выпукло показывает методологические просчеты и идейные противоречия вебленовской теории общественного развития. Фетишизация техники, акцент на технологических изменениях, абсолютизация роли научно-технических специалистов в общественном

производстве и в то же время неприятие революционных преобразований – все это справедливо рассматривается в качестве основных черт «радикальной утопии» Т. Веблена, предопределивших последующее развитие технократического мировоззрения в США.

Подробно останавливаясь на раскрытии тенденции к технократизации в США, исследователь критически разбирает теоретические аргументы, лежащие в основе концепций «стадий экономического роста» У. Ростоу, «индустриального общества» Дж. Гэлбрейта, «постиндустриального общества» Д. Белла, «технотронной цивилизации» З. Бжезинского. Анализ этих концепций осуществляется в контексте рассмотрения умонастроений, связанных с появлением в американской литературе конца 60–начала 70-х годов пессимистических работ, авторы которых отвергли идею строго технологического детерминизма. Такое панорамное исследование позволило выявить специфику и направленность эволюции американского технократизма: отход от умеренно критической тенденции 20–40-х годов; завуалированное отстаивание идей, выступающих в форме реформистских программ, эклектически сочетающих в себе разрозненные элементы технодетерминизма, культурологи и псевдогуманизма; охранительная ориентация на обоснование возможностей и перспектив дальнейшего развития западной цивилизации.

Рассмотрение эволюции технократического мировоззрения под этим углом зрения представляется не только целесообразным, но и способствующим выявлению наиболее существенных черт и характеристик технократизма. Вместе с тем в работе имеются, на мой взгляд, определенные упущения и своего рода «упрощения», накладывающий некоторый отпечаток на исследование проблем и противоречий, связанных с имеющими место в американской социально-экономической и философской мысли концептуальными перестройкам. В частности, вряд ли оправдано отсутствие обстоятельного анализа концепции «революции менеджеров» Дж. Бэрнхэма, непосредственно относящейся к эволюции технократических идей в США. Представляется, что требует глубокого анализа и проблематика «кризиса роста», осмысление которой вызвало бурные и до сих пор не прекращающиеся дискуссии в западной экономической, философской и социологической литературе. Думается, что при всех ее эвристических ограничениях и методологически сомнительных установках идею «кризиса роста» не следовало бы однозначно трактовать как «буржуазно-апологетическую» (Деменчонок, 1984, с. 85). Не стоит, видимо, сбрасывать со счетов то обстоятельство, что дебаты вокруг данной идеи сопровождались усилением критических умонастроений в общественном сознании западных стран и пересмотром ранее существовавших концепций безудержного, не считающегося с социальными и экологическими издержками экономического роста.

Как известно, выдвижение и обоснование концепции «постиндустриального общества» связаны с именем Д. Белла. В отечественной литературе имеется немало исследований, посвященных анализу его концептуальных построений. Казалось бы, трудно найти срез критического осмысления, не повторяющего того, что уже нашло отражение в отечественных работах. И тем не менее, Э. Деменчонку удалось, на мой взгляд, осветить малоизу-

ченные аспекты названной концепции. Речь идет не только о характеристике эволюции взглядов этого американского социолога на существо происходящих в западном мире изменений и его подходе к осмыслению культурных противоречий общества, но и о выявлении экзистенциальной трактовки человеческой культуры вообще, что нашло свое отражение в работах, опубликованных в последние годы.

И действительно, как показывает анализ этих работ, размышления Д. Белла о специфике «постиндустриального общества» все чаще переносятся в сферу экзистенциальной проблематики, связанной с попыткой рассмотрения истории развития культуры через призму различных символических форм, выражающих смысл человеческого существования. Такое видение истории развития культуры приводит к выдвижению им тезиса, согласно которому адекватные ответы на экзистенциальные вопросы, стоящие перед отдельным человеком и человечеством в целом, возможны лишь на основе религиозного мировосприятия. Отсюда призыв к преодолению кризиса западной культуры путем «религиозного возрождения» как необходимого элемента «постиндустриального общества». Так, белловский технократизм оказывается тесно связанным с религиозными веяниями, получившими в последнее время широкое распространение в США. Поэтому представляется верным сделанный Э. Деменчонком вывод о логичности выхода теоретика «постиндустриального общества» на идею «религиозного возрождения» в западном мире и прежде всего в США. «Технократизм, претендующий выступать от имени науки и фетишизирующий „теоретическое знание“, на самом деле культивирует урезанный, позитивистски-ограниченный образ науки, мировоззренческая недостаточность которого предполагает ее восполнение религиозной верой» (там же, с. 197).

Если в 70-е годы на Западе широкий резонанс получил так называемый «экологический пессимизм», заметно потеснивший сверхоптимистические умонастроения технократов предшествующих десятилетий, то в 80-е годы технократические иллюзии вновь стали овладевать массовым сознанием. Возникнув в связи с использованием электронной техники во многих сферах жизни современного американского общества, эти иллюзии нашли, в частности, отражение в концепции «технотронной революции», выдвинутой З. Бжезинским. Как справедливо отмечается в книге, отстаиваемая им идея «технотронной миссии» США полностью соответствует неоконсервативному духу тех, кто призывает к установлению «миропорядка», основанного на принципах глобального американизма.

Отмечу, что в 80-е годы сторонники возрождения технократизма делают ставку главным образом на «микропроцессорную революцию». Обстоятельный анализ этой «новой волны» – важная и необходимая часть исследования технократического мировоззрения в США. К сожалению, в монографии данный анализ ограничен разбором технотронной утопии З. Бжезинского, в то время как следовало бы, по моему мнению, осуществить его на новейшем материале, в центре которого стоит проблематика «информационного общества».

В заключение хотелось бы подчеркнуть, что в целом попытка обобщенного исследования эволюции американского технократического мировоззре-

ния автору удалась. Думается, книга Э. Деменчука привлечет к себе внимание не только специалистов, изучающих особенности социально-экономической и культурной жизни США, но и всех, кто интересуется проблемами, связанными с борьбой идей в современном мире.

Литература

Деменчонок Э. Современная технократическая идеология в США. М., 1984.

1985

НОВЫЕ ВЕЯНИЯ В ЗАРУБЕЖНОЙ ФИЛОСОФИИ

За последние два десятилетия зарубежная философия претерпела весьма существенные изменения. Она стала более аморфной, пестрой и трудно поддающейся осмыслению в традиционно сложившихся схемах противопоставления субъективного идеализма объективному, сциентизма – антропологизму, натурфилософии, метафизике. Разумеется, зарубежная философия никогда не отличалась монолитностью. И все же внутренняя логика развертывания философского знания на Западе долгое время позволяла выделять какие-то устойчивые, хотя подчас и полярные онтологическо-гносеологические позиции и морально-этические установки, позволяющие говорить об определенных философских школах, направлениях или течениях.

В настоящее время ситуация изменилась: зарубежная философия развивается не столько в русле более строгого очерчивания методологически-концептуальной специфики той или иной философской школы, сколько в плане внутренне-критического переосмысления своих собственных оснований и выдвижения альтернативных способов философствования, отвечающего требованиям современной науки и духу времени или, напротив, ориентирующихся на архаические формы постижения бытия. Отсюда – многослойность, мозаичность западной философии последних десятилетий и те трудности, которые неизбежно встают перед исследователями, предпринимающими попытку не только выявить изменения, происходящие сегодня в структуре философского знания на Западе, но и очертить круг проблем, являющихся ключевыми для современных зарубежных философов.

Вполне очевидно, что публикация данной коллективной монографии (Проблемы и противоречия, 1983), подготовленной Институтом философии АН СССР, является весьма своевременной, отражающей потребность исследователей в осмыслении новых сдвигов и перестроек, происшедших в философской мысли на Западе.

По каким же критериям авторы производят отбор концепций, являющихся предметом критического анализа? В чем усматривается специфика зарубежной философии последних десятилетий и какие проблемные области рассматриваются в качестве ключевых?

Ответы на эти вопросы даны в обстоятельном введении (Н. С. Юлина), где охарактеризована та социально-идейная атмосфера, в которой происходит

перестройка философского знания на Западе, и теоретическая значимость новых «проблемных полей», связанных с переосмыслением отношений между наукой и метафизикой, сменой парадигм философского мировосприятия и миропонимания. Попутно замечу, что книге явно недостает такого же содержательного заключения, которое подытожило бы результаты исследования.

Авторы рассматривают соответствующие сдвиги в «философии науки», выявляют специфику «философского материализма» и герменевтики, раскрывают характерные черты образа человека, отстаиваемого представителями левого радикализма и неоконсерватизма, теоретиками культуркритицизма и технократизма.

Вполне понятное стремление выделить из необозримого спектра современных концепций наиболее значимые по своим теоретическим основам типы философствования всегда чревато тем, что за порогом исследования могут оказаться некоторые философские построения, также имеющие немаловажное значение. Опасности такого рода не избежала, на мой взгляд, и данная книга, ибо в ней не нашла отражения концептуальная перестройка в таких философских направлениях как, например, экзистенциализм, структурализм, персонализм, которые, видимо, еще рано сбрасывать со счетов.

За введением, в котором обоснована необходимость подробного изучения различных форм зарубежной «философии науки», логично следует раздел, посвященный осмыслению проблемы отношения науки и метафизики в современной англо-американской философии (В. С. Швырев). Обращение к этой проблеме отнюдь не случайно, поскольку, как показывает история развития позитивизма и неопозитивизм, вопрос об отношении науки и метафизики является одним из центральных в зарубежной философской мысли. На примере раскрытия теоретической парадигмы науки Нового времени автор показывает органическую связь между мыслительной деятельностью в сфере науки и соответствующими философско-мировоззренческими установками ученого.

В постпозитивистских концепциях стала наблюдаться тенденция к возрождению метафизики, наметившаяся в работах К. Поппера, И. Лакатоса, Т. Куна и продолженная в исследованиях Дж. Уисдома, У. Бартли, Дж. Агасси. Эта тенденция подробно рассматривается В. С. Швыревым, который показывает, как и в каком направлении в постпозитивизме осуществляется критическая переоценка роли и познавательного статуса метафизики в формировании научного знания. Подчеркивается, в частности, что в современной англо-американской «философии науки» фактически имеет место «не возрождение метафизики как философии, а скорее признание конструктивной роли онтологических схем в построении теоретического знания» (там же, с. 50–51). Это положение представляется особенно важным, поскольку онтологизация научного знания является, пожалуй, одной из наиболее существенных особенностей современных концептуальных перестроек, затронувших, впрочем, не только постпозитивизм, но и многие другие типы философствования на Западе.

Критическому анализу позитивистских и прагматических подходов к выявлению оснований науки посвящены также разделы книги, в которых рас-

крывается концепция онтологической относительности У. Куайна (В. А. Лекторский) и теория дескриптивной метафизики П. Стросона (М. С. Козлова). В этих разделах дается аргументированная критика представлений зарубежных авторов об онтологизации языковой и вообще теоретической системы, о познавательной деятельности и эпистемологических конструкциях, используемых в рамках научного знания.

Один из влиятельных сегодня американских философов – У. Куайн выдвинул концепцию онтологической относительности, вызвавшую значительную дискуссию среди западных исследователей. Отталкиваясь от альтернативных теорий в математике, Куайн попытался обосновать положение, согласно которому внешние объекты не существуют вне человека, а выделяются субъектом лишь на языковом уровне и, следовательно, объективное расчленение мира целиком и полностью определяется той или иной языковой системой. Рассматривая логические доводы, приводимые Куайном в пользу высказанной им концепции, В. А. Лекторский показывает, что, воспроизводя на новый лад трудности, оказавшиеся неразрешимыми для субъективного эмпиризма, данная концепция не дает адекватного объяснения целому ряду факторов, связанных с природой научного познания мира, возможностями коммуникации и понимания поведения, речи носителей иного языка.

В отечественной литературе подробно исследованы «классические» варианты лингвистической философии. Однако в настоящее время в рамках этой философии произошли определенные сдвиги, характеризующиеся обращением к теории языка, к раскрытию смысла метафизики, следствием чего явилось возникновение новых концепций лингвистической дескриптивной метафизики. Анализ этих новых умонастроений в рамках лингвистической философии осуществлен М. С. Козловой, уделившей особое внимание раскрытию содержания метафизической теории П. Стросона, созданной на базе осмысления онтологически значимых актов мышления через призму механизмов языковой фиксации единичных объектов. Справедливо критикуя представления Стросона об онтологии языка, покоящиеся на учете лишь коммуникативной, речевой практики, не включающей в себя реальную предметно-материальную практику, что обусловливает «серьезный изъян дескриптивной метафизики как философской концепции (там же, с. 195), М. С. Козлова не без основания говорит о необходимости дальнейшего философско-критического анализа новых веяний в лингвистической философии.

Один из интересных разделов книги связан с анализом нового направления в современной западной философии – «научного материализма», возникновение которого обусловлено успехами естествознания и реабилитацией метафизических оснований науки. Содержательное раскрытие этого направления находит свое отражение в материалах, посвященных анализу проблем духовного и телесного в «научном материализме» (Д. И. Дубровский), сознанию и реальности в «физикалистском материализме» и биологицистской концепции К. Поппера (Н. С. Юлина).

Решение вопроса о соотношении духовного и телесного так или иначе затрагивает проблемы, касающиеся понимания природы человека и человеческого познания. Вот почему обращение представителей «научного

материализма» к этой, в общем-то традиционной, но со временем забытой проблематике вызвало широкий резонанс в западных философских кругах, тем более что размышления о соотношении духовного и телесного стали вестись не с позиций абстрактного философствования, а с точки зрения данных современной науки. Раскрывая взгляды Г. Фейгла, Дж. Смарта и У. Плэйса, давшие толчок зарождению «научного материализма», а также полемику между Т. Нагелем, А. Куинтоном, И. Фейерабендом, Р. Рорти, Дж. Корнманом, Д. Амстронгом, Х. Патнэмом, Дж. Фодором, Дж. Марголисом и другими западными теоретиками, возникшую в связи с обсуждением вопроса о правомерности сведения духовного к физиологическому, физикалистского объяснения ментальных феноменов или их раскрытия с позиций дуалистического интеракционизма, Д. И. Дубровский обнажает суть различных точек зрения, авторы которых высказываются «за» и «против» основных положений «научного материализма». Такое рассмотрение всевозможных вариантов «научного материализма» в контексте развернувшихся на Западе дискуссий позволило прийти к заключению, что «если «научные материалисты» стремятся возвести научное объяснение в ранг философского, продолжая тем самым позитивистскую традицию, то их противники из лагеря дуалистов выдают философское объяснение за научное» (там же, с. 79).

Отмечая повышенный интерес к проблеме соотношения сознания и мозга в англоязычной философии последних двух десятилетий, Н. С. Юлина обращает внимание на альтернативные позиции редукционистского монистического материализма («научный материализм») и эмерджентного дуалистического реализма, представленного работами К. Поппера, Дж. Экклса, Д. Кемпбелла. Она подробно рассматривает основные положения физикалистской метафизики, легшие в основу тезиса представителей «научного материализма» о тождестве ментального и физического, а также попытки ряда западных теоретиков включить в объяснительные физикалистские схемы проблематику личностного порядка. Не менее подробно раскрывается и существо эмерджентного реализма К. Поппера, ориентированного на космологическую метафизику биолого-эволюционистского толка и представляющего собой одну из попыток интеракционистского объяснения проблем сознания, онтологического статуса личности в материальном мире и духовной культуре. На основании критического сопоставления альтернативных концепций Н. С. Юлина убедительно показывает, с одной стороны, неправомерное отождествление «научными материалистами» физической картины мира с философским пониманием реальности и антиисторизм, являющийся «оборотной стороной эмпиризма и физикализма, а с другой – неоправданное стремление К. Поппера к рассмотрению личности вне осмысления социально-деятельной сущности человека.

Рассмотренные мною разделы книги представляются цельными и дополняющими друг друга, чего, к сожалению, нельзя сказать об остальных ее материалах. Правда, и они по-своему интересны, способствуют пониманию ряда проблем и противоречий современно зарубежной философии. Так, несомненно, заслуживают одобрения обстоятельный анализ «прикладного рационализма» Г. Башляла (А. Ф. Зотов), выявление существа и специфики

герменевтики (С. Н. Земляной), творческое осмысление проблем человека, общества и культуры в социальной философии левого радикализма и неоконсерватизма (А. Ю. Мельвиль), удачное раскрытие феноменологической ориентации в американской социологии (Н. Ф. Наумова), умелый показ несостоятельности культуркритических и технократических трактовок человека в условиях научно-технической цивилизации (Г. М. Тавризян), вдумчивое исследование прагматизма, представленного концепцией «трагического смысла жизни» С. Хука (Ю. К. Мельвиль). Однако, безусловно, интересные сами по себе, эти разделы книги выглядят несколько обособленными на фоне логически связанных между собой материалов, посвященных различным ракурсам постпозитивистской философии.

В самом деле, раскрытие эпистемологических идей Г. Башляра может служить дополнением к пониманию перестроек в сознании западных методологов науки, но ведь коллективный труд был задуман в плане исследования западной философии последних двух десятилетий, а анализируемые работы Башляра датируются 20–50-ми годами. Рассмотрение феноменологической ориентации в американской социологии подтверждает сделанный в предыдущих разделах работы вывод об обращении зарубежных исследователей к метафизическим проблемам, но речь идет о вторжении феноменологических идей в социологию, в то время как желательно было бы иметь в коллективном труде материал, посвященный новым феноменологическим концепциям, нашедшим свое отражение непосредственно в философской мысли. Содержательный анализ современной герменевтики, включающей в себя «неаналитические» теории науки, способствует пониманию того, что отнюдь не только одни постпозитивистские концепции задают тон на Западе в настоящее время. Однако этот анализ оказывается «сиротливым» на фоне представленного в коллективном труде обширного материала по «философии науки».

Видимо, критическое переосмысление своих собственных оснований существенным образом затронуло не только постпозитивизм, но и иные философские направления. Дискуссии вокруг философской герменевтики, особенно бурно идущие среди западногерманских философов и нашедшие отклик в других странах, подтверждают это положение. Поэтому в работе, посвященной западной философии 60–70-х годов, было бы вовсе не лишним рассмотрение концептуальных сдвигов, происходящих в самых различных философских школах, в том числе, например, в экзистенциализме, персонализме, философской антропологии, психоаналитической философии.

Думается, сто «проблемные поля», подлежащие осмыслению в современной западной философии, имеют более широкий спектр, чем это показано в данном коллективном труде. Разумеется, проблема сознания является сегодня одной из основных. В этом плане анализ дискуссии по вопросу соотношения сознания и мозга представляется весьма ценным. Но ведь обсуждение проблемы сознания в западной философии имеет и иные ракурсы, связанные, в частности, с интересом ряда исследователей к мистическому опыту, к тем измененным состояниям сознания, которые возникают в результате использования различного рода галлюциногенов.

Вряд ли стоит сбрасывать со счетов сегодня и проблему бессознательного. Напротив, обращение к ней отнюдь не редкое явление в нынешней зарубежной философии. Более того, в настоящее время в западной литературе идут дискуссии вокруг проблемы бессознательного, пожалуй, не менее бурные, чем вокруг проблемы сознания. Конечно, и в осмыслении проблематики бессознательного наблюдаются определенные концептуальные перестройки, происходящие, в частности, под влиянием мистических тенденций, все более распространяющихся в духовной культуре стран Запада.

Как видим, в книге раскрыты лишь некоторые, хотя и весьма существенные пласты концептуальных перестроек, имеющих место в современной зарубежной философии. Проделанная авторами работа вызывает уважение прежде всего своей основательностью, серьезностью проведенного анализа, принципиальными выводами, относящимися не только к аргументированной критике соответствующих концепций, но и к способности вычленить из груды спекулятивных рассуждений западных исследователей рациональные зерна, а также реальные проблемы, требующие дальнейшего всестороннего осмысления. Вместе с тем ясно, что работа в этом направлении должна быть продолжена.

Литература

Проблемы и противоречия буржуазной философии 60–70-х годов XX века / Отв. ред. Н. С. Юлина, В. А. Лекторский. М., 1983.

1985

ЗА ПРЕДЕЛАМИ РОСТА

Автор доклада «За пределами роста» – западногерманский ученый и общественный деятель Эдвард Пестель (Пестель, 1987). Он известен отечественному читателю, интересующемуся глобальными проблемами современности и имеющему представление об исследовательских проектах Римского клуба, описанных как в работах отечественных ученых, так и в переведенной на русский язык книги основателя этой организации Аурелио Печчеи «Человеческие качества» (Печчеи, 1980). Э. Пестель является соавтором второго доклада Римскому клубу «Человечество у поворотного пункта» (Mesarovic, Pestel, 1974) и членом Исполнительного комитета этой международной неправительственной организации, возникшей в 1968 г. и объединяющей в своих рядах видных ученых, общественных деятелей и деловых людей из многих стран мира.

Новый доклад Э. Пестеля посвящен памяти умершего в 1984 г. первого президента Римского клуба А. Печчеи и, фактически, отражает многие идеи, выдвинутые в рамках данной организации. Не случайно она завершается выдержкой из работы А. Печчеи «Человеческие качества»: «Главное – человеческая личность, она важнее любых дел и любых идей, ибо все они ровным счетом ничего не значат без людей. А главное в каждом из нас и в нашей жизни – узы любви; ведь только благодаря им наша жизнь перестает быть кратким эпизодом и обретает смысл вечности» (Pestel, p. 153).

Само название доклада свидетельствует о творческом продолжении развития идей, возникших в лоне Римского клуба и довольно точно выраженных уже в первом докладе «Пределы роста» (Meadows, 1972), вызвавшем бурные и до сих пор не прекращающиеся дискуссии в научных и общественных кругах многих стран мира. С одной стороны, Э. Пестель как бы подводит итоги многолетних дебатов, развернувшихся вокруг концепции «пределов роста». С другой стороны, он стремится обосновать свое видение будущего развития мира, исходя из собственных методологических установок, связанных с ранее выдвинутыми им совместно с М. Месаровичем идеями «органического роста», изложенными во втором докладе Римскому клубу «Человечество у поворотного пункта».

Думается, что доклад Э. Пестеля «Вне пределов роста» привлечет внимание отечественных читателей. Во-первых, в нем в концентрированном ви-

де излагаются все перипетии возникновения нового направления в научных исследованиях – глобального моделирования, а также раскрываются различные умонастроения, являющиеся ответной реакцией на концепцию «пределов роста». Во-вторых, в книге обстоятельно обсуждаются глобальные проблемы современности и перспективные возможности их решения в широком контексте, учитывающем как достижения науки и техники, включая микроэлектронику, биотехнологию, атомную и другие виды энергетики, так и международную обстановку в мире, обусловленную социально-экономическими противоречиями между различными странами, конфликтными ситуациями, гонкой вооружений. В-третьих, книга дает представление об эволюции теоретической и практической деятельности Римского клуба, поскольку, фактически, является, по признанию Э. Пестеля, докладом данной организации, хотя в названии самой книги это не отражено, по сравнению с теми работами, в которых в подзаголовке указывается статус исследования, как соответствующего доклада Римскому клубу.

Известно, что вошедшие в состав Римского клуба ученые, общественные деятели и представители делового мира с самого начала сосредоточили свои усилия на организации исследовательских проектов, нацеленных на изучение противоречивой динамики мирового развития. Одна из основных задач, стоящая перед исследовательскими проектами, заключалась в системном анализе тех затруднений, с которыми сталкивается человечество на современном этапе своего развития. Инициаторы возникновения Римского клуба исходили из того, что в настоящее время, когда человек все активнее осуществляет преобразование природного социального мира, уже невозможно слепо уповать на механизмы саморегуляции глобальной системы, а следует разработать принципы мирового планирования с позиций общей теории систем для того, чтобы осуществлять контроль над сложной динамикой человеческой деятельности в контексте окружающей его среды обитания.

Перспективы реализации этих планов связывались с выявлением тенденций мирового развития, диагнозом «болезней» человеческой цивилизации. С этой целью Римский клуб занялся поиском надежного инструментария исследования мировой системы, что привело к построению и системному использованию глобальных моделей, позволяющих выявлять и анализировать основные тенденции мирового развития.

Э. Пестель раскрывает начальный этап деятельности Римского клуба. В первой части своей книги, посвященной пересмотру концепции «пределов роста», он показывает, как в 1969 г. была предпринята попытка использовать исследовательские приемы, основанные на известном методе Дельфи, к анализу глобальной проблематики, включающей в себя социально-политические, экономические, экологические и культурные факторы мирового развития. Хотя Э. Пестель не упоминает имя ученого-кибернетика Х. Озбекхана, тем не менее, речь идет именно об этом исследователе, предпринявшем попытку конструктивного ответа на возросшую сложность и неопределенность развития человечества. Им была предложена соответствующая модель, с помощью которой предполагалось выявить основные компоненты мировой системы, а также существующие между ними взаимосвязи. Причем ставилась

довольно сложная задача, связанная не только с системным анализом состояния окружающей природной среды, но и с поиском нормативных ценностей, непосредственно относящихся к социальным и политическим решениям. Однако именно из-за своей сложности и финансовой неопределенности данный исследовательский проект не был реализован, так как руководители Римского клуба не были уверены в том, что их первоначально сформулированные идеи могут воплотиться в реальность в ближайшей перспективе.

В 1970 г. известный американский ученый Дж. Форрестер предложил свою исследовательскую программу анализа мирового развития, основанную на методе «промышленной динамики», позднее получившем название «системной динамики». Эта программа включала в себя количественную оценку (с помощью ЭВМ) взаимодействия таких факторов как промышленное производство, окружающая среда, природные ресурсы, производство продуктов питания и население земного шара. Говоря об исследовательской программе Дж. Форрестера, Э. Пестель подчеркивает, что она не получила одобрения среди части ученых Римского клуба, поскольку в ней не учитывались социально-политические процессы, психология поведения людей, перспективные возможности научно-технического прогресса, т. е. так называемая модель «Мир-1» оказалась упрощенной, не отражающей существо первоначальных замыслов Римского клуба по исследованию всех факторов, оказывающих воздействие на мировое развитие. Тем не менее, большинство «прагматиков», как их называет Э. Пестель, входящих в состав Исполнительного комитета Римского клуба, высказались за использование предложенной Дж. Форрестером «модели мира», так как, несмотря на отход от первоначальных целей, им хотелось как можно скорее сделать первый практический шаг в реализации проекта о затруднениях человечества.

По предложению Дж. Форрестера исследовательская работа с первой компьютерной моделью была поручена Д. Медоузу, который возглавил коллектив молодых ученых, завершивших свои расчеты и сделавших соответствующие выводы. Предварительные результаты компьютерного моделирования обсуждались членами Римского клуба. Причем, некоторые ученые, как показывает Э. Пестель, высказались против публикации подготовленного доклада, поскольку они считали, что следует не столько обсуждать проблему роста, поднятую и рассмотренную группой Д. Медоуза, сколько искать пути к устранению бедности в различных странах и предотвращению войны во всем мире. Однако по настоянию большинства членов Римского клуба доклад «Пределы роста» был опубликован и стал своего рода беспрецедентным событием, оказавшим значительное воздействие на сознание ученых и общественных деятелей.

Последующая история как апологетического, так и критического отношения к идеям и выводам, высказанным в «Пределах роста», известна отечественному читателю, ибо она довольно подробно изложена в журнальных и монографических публикациях (См.: Василенко, 1974; Лейбин, 1982). В этой связи воспоминания Э. Пестеля интересны лишь тем, что они способствуют пониманию внутренних разногласий и ошибок, имевших место в рамках Римского клуба, что, несомненно, вносит дополнительные штрихи в раскры-

тие его первоначальных замыслов и конечных результатов. Более значительный интерес представляют оценочные суждения Э. Пестеля, относящиеся как к концепции «пределов роста», так и к компьютерному моделированию, рассмотренному с точки зрения эвристических возможностей системного анализа состояния и перспектив мирового развития.

Э. Пестель считает, что развернувшиеся вокруг первого доклада Римскому клубу и концепции «пределов роста» дискуссии были весьма полезными, поскольку они привлекли внимание многих людей к глобальным проблемам и вызвали острую потребность в переосмыслении существующих ценностных ориентаций, связанных с погоней за материальными благами, беззаботным отношением к окружающей среде. Другое дело методология исследования и рекомендации, вытекающие из осуществленного группой Д. Медоуза анализа современной мировой ситуации и перспектив глобального развития на период до 2100 г.

Известно, что публикация «Пределов роста» вызвала две крайние реакции на Западе. Сторонники одной из них восприняли рекомендации о необходимости достижения состояния «глобального равновесия» как призыв к прекращению всякого промышленного роста (концепция «нулевого роста») и именно в этой стратегии действия усмотрели возможность спасения человечества от грозящей ему «экологической катастрофы». Приверженцы другой, противоположной реакции отвергли ориентацию на свертывание промышленной деятельности и подвергли резкой критике саму идею «нулевого роста» как бесперспективную, еще более углубляющую бедственное положение людей, особенно в развивающихся странах.

Э. Пестель не разделяет ни ту, ни другую позицию. Он критически относится к установке, согласно которой следует действовать по принципу «или – или»: или «нулевой рост» со всеми вытекающими отсюда последствиями, связанными с возможностью возникновения конфликтов между богатыми и бедными, или «безудержный рост», ведущий к деградации окружающей среды и истощению природных ресурсов. Выход из критического положения ему видится в том, чтобы обосновать и реализовать новую политику роста и развития. «Вопрос заключается не в росте как таковом, а в качестве роста» (Pestel, p. 38). Иными словами, Э. Пестель предлагает перейти от стратегии «недифференцированного роста» к новой политике «дифференцированного» или «органического роста», характеризующегося не статическим, а динамическим равновесием.

Эта идея была выдвинута Э. Пестелем и М. Месаровичем в 1974 г. в их работе «Человечество у поворотного пункта». Она основывалась на проведении аналогии между «органическим ростом» и развитием живого организма. К данной аналогии Э. Пестель апеллирует и в своей новой книге, проводя различия между ростом кристаллов (недифференцированный рост) и «зрелостью» в психологическом и моральном развитии индивида (органический рост).

Разумеется, основанные на аналогии размышления в ряде случаев являются приемлемым средством научного анализа. Однако нет необходимости абсолютизировать данное средство познания, тем более применительно

к такому сложному объекту научного исследования как человеческая цивилизация. Ставить знак равенства между живым организмом, индивидом и человечеством – значит заведомо упрощать сложную, диалектически противоречивую картину мирового развития. Правда, было бы некорректно говорить о том, что Э. Пестель не понимает односторонности и ограниченности основанного на аналогии познания. «Аналогия между органическим ростом и развитием организма, органическим ростом и развитием мировой системы является, конечно, – подчеркивает он, – только аналогией» (там же, с. 49). Тем не менее Э. Пестель полагает, что данной аналогией можно воспользоваться при изучении тенденций мирового развития. Однако, как показывает вдумчивое осмысление излагаемых им идей, мышление по аналогии накладывает заметный отпечаток на его представления о возможностях и путях бесконфликтного развития человечества, приводя порой к определенным издержкам, особенно связанным с трактовкой социально-политических процессов и международных отношений.

Вторая часть доклада Э. Пестеля, посвященная проблемам будущего человечества, свидетельствует о той эволюции, которую претерпевает Римский клуб в настоящее время. Если в первых докладах внимание исследователей акцентировалось главным образом на естественнонаучной проблематике, то в последующих исследовательских программах стали обсуждаться вопросы социокультурного и политического характера. С самого начала своей исследовательской деятельности Римский клуб выступал с позиций сохранения мира и предотвращения ядерной катастрофы. В различных своих работах его представители подчеркивали необходимость прекращения гонки вооружений и обеспечения равноправного сотрудничества, пресечения международного терроризма и установления «мировой солидарности». Однако, пожалуй, впервые в книге Э. Пестеля особое внимание уделяется рассмотрению распространенной на Западе доктрине «устрашения». Этому вопросу посвящен отдельный раздел с весьма характерным названием «От устрашения к миру без страха». Э. Пестель не только пишет о необходимости освобождения от страха «ядерного устрашения», но и указывает на ошибочность тех представлений, согласно которым «чисто технические средства, подобные СОИ (стратегическая оборонная инициатива. – *В. Л.*), могут сделать ядерное устрашение устаревшим и, следовательно, привести к полному устранению ядерного оружия» (там же, p. 70).

В данном разделе справедливо указывается на то, что сохранение недоверия между народами, отдельными странами, государствами и политическими блоками не способствует установлению мира на нашей планете. Вызывает поддержку и призыв прекратить торговлю оружием, продажу его в развивающиеся страны. Именно с этим призывом в 1985 г. руководство Римского клуба обратилось к президентам СССР и США. И если, как отмечает Э. Пестель, президент СССР не только письменно ответил на эту инициативу Римского клуба, но и через советское посольство в Париже предложил конкретные меры по воплощению этих мирных инициатив в реальность, то американская сторона оказалась в этом важном вопросе не на высоте, ограничившись кратким ответным посланием, не скрепленным подписью президента США.

Обсуждение путей и возможностей обеспечения мира на Земле, предотвращения угрозы развязывания ядерной войны составляет одно из несомненных достоинств доклада Э. Пестеля. Оно свидетельствует, прежде всего, о том, что в настоящее время Римский клуб все активнее включается в поиск решения важной проблемы современности. И это понятно, поскольку именно от того, удастся ли обуздать гонку вооружения, не допустить ядерную катастрофу и обеспечить всеобщую безопасность в мире, фактически, зависит решение всех остальных глобальных проблем.

В заключение доклада Э. Пестеля дается краткая версия «Пределов роста» – излагаются наиболее важные теоретические положения, расчеты, графики, выводы. Поскольку первый доклад Римскому клубу действительно представляет значительный интерес и, к сожалению, в полном объеме не переведен на русский язык, то знакомство с этим материалом в контексте исследования Э. Пестеля представляется, несомненно, информативно полезным для отечественного читателя.

Литература

Василенко Л. И. Проблематика «Пределов роста» и современная наука // Вопросы философии. 1974. № 11.

Лейбин В. М. «Модели мира» и образ человека. Критический анализ идей Римского клуба. М., 1982.

Печчеи А. Человеческие качества. М., 1980.

Meadows D. et al. The Limits of Growth. A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind. London, 1972.

Mesarovic M., Pestel E. Mankind at the Turning Point. The Second Report to the Club of Rome. N. Y., 1974.

Pestel E. Beyond the Limits to Growth. Hannover, 1987.

1988

РАЗУМ, БЛАГОРАЗУМИЕ И ГЛОБАЛЬНАЯ ЭТИКА

Радикальные изменения в современном мире – неотъемлемый элемент развития человеческой цивилизации как единой, но противоречивой глобальной системы, характеризующейся наличием разнообразных по своему социально-экономическому, политическому и культурному укладу жизни государств, стран, обществ. Эти изменения заставляют человека по-новому осмысливать его положение в мире, роль и значение его деятельности в природном и социальном окружении, его предназначение и судьбу в историческом процессе. Осмысление всей этой проблематики так или иначе затрагивает глубинные основы человеческого бытия, общечеловеческие ценности жизни. Важное значение приобретает рассмотрение ценностных аспектов человеческой деятельности, соотнесенных с экологическими последствиями в современном мире.

Экологи, обеспокоенные деградационными изменениями в природе, часто выдвигают такие соображения, согласно которым негативные последствия человеческой деятельности в природном окружении возникают главным образом за счет непродуманных действий человека, принимающего в расчет ближайшее будущее, но не видящего более отдаленных перспектив. Несомненно, что в ряде случаев человек именно так и действует. Более того, он не всегда обращает внимание не только на отдаленные, но и на близлежащие последствия. Однако, как мне представляется, было бы ошибкой относить все его просчеты только за счет его неспособности или нежелания заглянуть в отдаленное будущее.

Как сознательное и разумное существо, человек руководствуется в своей деятельности не только ближайшими, но и отдаленными перспективами. В условиях обострения глобальных проблем не учитывать отдаленные последствия человеческой деятельности – значит заранее обрекать себя на материальные и духовные издержки, которые могут обернуться катастрофой как для отдельного человека, так и для человеческой цивилизации в целом. Надо полагать, что, будучи разумным, человек это понимает или, во всяком случае, начинает осознавать.

Другое дело, что условия жизни человека далеко не всегда позволяют ему соотносить свои непосредственные действия с перспективным благополучием окружающих его людей. Напротив, нередко эти условия жизни оказыва-

ются такими безвыходными прежде всего для самого субъекта деятельности, что все его усилия разума и воли направляются на обеспечение своего собственного выживания, даже если это идет в ущерб природе и другим людям.

Выход, разумеется, есть, и он заключается в преобразовании условий жизни, в которых рациональная логика иррационального бытия приводит к неразумным действиям, хотя и основанным на человеческом разуме. Но именно эта рациональная логика иррационального бытия в сочетании с определенной мировоззренческой ориентацией, подкрепленной политическими амбициями и националистическими настроениями, оказывается камнем преткновения на пути осознания человеком необходимости изменения существующего образа жизни.

Это – одна сторона дела. Другая заключается в том, что даже в условиях, благоприятствующих установлению гармоничных отношений между человеком и природой, человеческая деятельность может сопровождаться возникновением негативных последствий, оборачивающихся против природы и самого субъекта деятельности. Казалось бы, все продумано на много лет вперед с учетом ближайших и отдаленных последствий. И тем не менее, результаты деятельности нередко оказываются противоположными тем, которые первоначально ожидались.

Почему это происходит?

По-видимому, существуют разные причины: неправильно оценена исходная ситуация; в расчет приняты не первостепенно важные, а второстепенные факторы; что-то упущено в процессе принятия решений; не учтены обратные связи и т. д. Однако одна из основных причин возникновения негативных последствий человеческой деятельности в природном окружении заключается, как мне думается, в безоговорочном уповании человека на разум, когда субъект действия руководствуется исключительно логикой научной рациональности, не допускающей возможности существования иной логики, основанной на здравом смысле и житейском опыте, включающем морально-этические, эстетические формы и способы познания, освоения и преобразования природной и социальной реальности.

Многие ученые рассматривают перспективу разрешения острых экологических проблем путем сознательной, разумной деятельности человека, предполагающей установление всецело рационального отношения с природой. Думается, что до тех пор, пока мы будем абсолютизировать силу человеческого разума с точки зрения непогрешимости действий, продиктованных логикой научной рациональности, слепо уповать на разумную деятельность человека, призывать к торжеству гомо сапиенса и видеть в нем идеальный образ человека будущего, нам едва ли удастся избежать тех трудностей и противоречий, с которыми человечество столкнулось в своем развитии в настоящее время. И дело не в том, что человек не должен стремиться к установлению рациональных отношений с природой и опираться в своих действиях на разум. Напротив, именно эта направленность его деятельности может привести к желаемым результатам. Но одной этой направленности недостаточно для благоприятного исхода развития человечества, ибо она может и не привести к ожидаемым результатам.

Сегодня отношения человека с природой вступают в такую фазу, когда упование на техницистско-утилитарный разум и на научную рациональность чреваты последствиями, ставящими под вопрос дальнейшее существование человечества. Это не означает, что человеческая деятельность не должна основываться на разуме и на науке. Их роль в устранении экологически опасных ситуаций все более возрастает. Однако многое будет зависеть от того, ограничится ли человек в своей деятельности научно-рациональными установками, подсказанными инструментальной логикой техницистского разума, или будет руководствоваться морально-этическими, нравственно-гуманистическими ценностями жизни, прислушиваться к голосу *нравственного разума*.

Развитие западной культуры привело к возникновению множества мировоззренческих позиций, среди которых выделяются две крайние ориентации. В рамках одной из них все смысложизненные проблемы рассматриваются и решаются через призму разума человека (рациональное направление). В основе другой лежат установки, согласно которым сущность человека составляют не сознание, разум, а его бессознательные влечения (иррациональное направление).

При всей своей противоположности современный рационализм и иррационализм сходны в одном: обе ориентации утратили ценностное приобретение, берущее свое начало в древнегреческой мысли и сохранившееся как в немецкой классической философии, так и в мировоззренческих концепциях тех, кто стоял у истоков иррационализма.

Современный рационализм возвел в культ разум, приняв установку Гегеля «все разумное действительно», но упустил из виду другое, не менее важное гегелевское положение, согласно которому действительным является все нравственное, а также мысль Канта о том, что разум недостаточно приспособлен для руководства действиями человека в процессе удовлетворения его потребностей, где требуется познание высшего блага и ориентация на моральное добро как конечную цель человечества.

Современный иррационализм отказался от разума в пользу бессознательного, не усвоив того, что попытка переоценки ценностей, предпринятая иррационалистами XIX столетия, осуществлялась не столько с целью ниспровержения разума со своего престола, сколько ради принятия в расчет этики и морали с их категориями блага, добра, морального самопознания.

В результате этого в XX в. рационализм стал апеллировать исключительно к разуму, забыв о морали, а иррационализм обратился к моральным проблемам, оторвав их от человеческого разума.

Если в древнегреческой культуре преобладали установки на проявление благоразумия при выборе того, что соответствует природе, то на протяжении многих столетий происходил все углубляющийся разрыв между нравственностью и рациональностью, моралью и разумностью. Этот разрыв привел к тому, что благо и разум утвердились на противоположных полюсах человеческого бытия.

Сегодня необходимо ликвидировать данный разрыв, установить не только разумное, но и нравственное отношение человека к природе, другим людям и самому себе. Не абсолютизация одного в пользу другого, не отрыв рацио-

нального от эмоционального, инструментального от нравственного, а союз разума и блага в человеке и во имя человека, ради сохранения и поддержания жизни на нашей планете – таково, видимо, одно из основных условий разрешения противоречий между человеком и природой, научно-техническим прогрессом и нравственным развитием человеческой цивилизации. Человек должен стать действительно *благоразумным,* если он хочет иметь свое собственное будущее, вплетенное в контекст дальнейшего гуманистически ориентированного развития человечества.

Очевидно, что благоразумие человека определяется его сознательными установками на то, чтобы *не иметь* что-то (природу, других людей, общество, человечество) в качестве объектов потребления, а *быть* Человеком, творчески активным участником исторического процесса, высоконравственным и морально ответственным за результаты своей познавательной и преобразовательной деятельности в мире. Не менее очевидно и то, что благоразумие подразумевает наличие системы ценностно-нормативных регулятивов, являющихся не внешним принуждением человека мыслить определенными стереотипами и действовать в соответствии с ними, а внутренним усвоением всего богатства гуманистической культуры, покоящейся на извечных ценностях сохранения человечности в человеке как в обыденной жизни, так и в любой экстремальной ситуации.

В конечном счете, апелляция к благоразумию – это не что иное, как потребность в разработке такой этической системы, которая бы задавала нормы и принципы поведения людей, предопределяла критерии различения добра и зла, придавала смысл и значение человеческой деятельности, способствовала формированию нравственных идеалов и целей развития, соответствующих сохранению и поддержанию жизни. Речь идет, по сути дела, о необходимости введения в теорию и практику человеческой жизни *глобальной экологической этики*, выступающей в качестве социально приемлемых ориентаций для развертывания нравственной деятельности и повседневной жизнедеятельности человека в современном мире.

Глобальная экологическая этика – это не этика отдельной личности или общества, основанная на экологических императивах нравственного отношения к природе. Это всеобщая, универсальная этика человеческой деятельности, предопределяющая развитие человечества в целом и относящаяся не только к людям, природе и установлению соответствующих взаимосвязей между ними, но и ко всему сущему, образующему целостную систему бытия со всеми его разнообразными элементами, многообразными структурами, переплетающимися между собой сложными процессами научно-технического, социально-экономического, политического и культурного характера.

При таком понимании глобальная этика включает в себя широкий спектр нравственных установок, не столько примиряющих между собой гедонизм и аскетизм, эгоизм и альтруизм, сколько ставящих пределы внешне мотивированным добродетелям, не имеющим ничего общего с индивидуально-личностной ответственностью людей, вовлеченных в совместную деятельность, в ходе которой им самим предстоит разрешать постоянно возникающие противоречия между должным и сущим, требованиям нравственности и реаль-

ным бытием. Для глобальной экологической этики существенным и значимым является не внешняя мотивировка человеческой деятельности, а внутренняя сопричастность всех и каждого с нравственной самооценкой своей деятельности и моральным долгом по отношению к жизни. Добродетель хорошего расположения духа (эвтюмия), как заданная извне или навязанная свыше, уступает внутренней свободе, где знание и желание, сознание и совесть сплавляются воедино, образуя некую целостность, предопределяющую отношение человека к жизни как таковой во всех ее явных и скрытых проявлениях.

Итак, в рамках глобальной экологической этики основной акцент делается на внутренней сопричастности человека с жизнью и на его внутренней свободе. Однако это *овнутрение нравственности* не является не весть откуда возникшей спонтанностью или неким произволом, свидетельствующим о субъективизме ценностно-нормативной регуляции человеческой деятельности. Глобальная экологическая этика нацеливает не на всплеск бесконтрольной спонтанности, а на добровольное, внутренне выстраданное и с достоинством принятое самоподчинение долгу, когда нравственность воспринимается как не принудительное долженствование, а моральность – как сочетание ответственности с самопожертвованием ради сохранения и утверждения жизни. Внутренняя сопричастность со всем живым оказывается императивом гуманистического способа регуляции человеческой деятельности. Индивидуально-личностная свобода – самокритичным осмыслением сущности жизни, предопределяющим развитие способности к восприятию и вбиранию в себя требований нравственности в качестве морального закона, которому необходимо следовать в качестве собственно сознательного убеждения и добровольного принятия соответствующих обязательств.

Самоподчинение моральному долгу предполагает исключение из нравственного сознания таких устремлений и намерений человека, которые напрямую связаны с честолюбием, корыстолюбием и властолюбием. Самоподчинение долгу – это прорыв за пределы практического расчета, обусловленного эгоизмом, гедонизмом и национализмом. Поэтому глобальная экологическая этика, покоящаяся на самоподчинении моральному долгу, является открытой для развития способностей людей к самопрозрению и самокритики, в результате чего индивидуальное и массовое сознание могут освободиться от ранее превалирующих мифов самообольщения и самонадеянности, навеянных слепой верой в торжество научно-технического прогресса, не нуждающегося будто бы ни в каких иных ценностях жизни, кроме материального благополучия.

Наряду с добровольным следованием долгу, смыслозначимыми становятся самоограничения, воспринимаемые человеком в качестве необходимых этических императивов. Именно самоограничения оказываются той внутренней добродетелью, которая позволяет заново переосмыслить нравственные ценности жизни, связанные с возможностями удовлетворения растущих человеческих потребностей в современном мире. Именно они составляют сердцевину экологически обусловленной человеческой деятельности, завязанной на общечеловеческих нормах нравственности и моральных импликациях, сопряженных с этическими исканиями человечества.

Самоподчинение моральному долгу и самоограничения в процессе развертывания человеческой деятельности – таковы важные императивы глобальной экологической этики, признание и усвоение которых является составной частью современного культурного развития человечества.

Глобальная экологическая этика не является традиционной этикой пассивного самосовершенствования или активного самоотречения от скверны бытия. В противоположность этим некогда распространенным этическим системам она ориентирована на развитие человечества и сопряжена со всеобщим благоговением перед жизнью. Однако, не отягощенная виной ни перед ныне здравствующими, ни перед грядущими поколениями, глобальная экологическая этика стремится к формированию такого мировосприятия и мироощущения, которые отражают готовность человека принять на себя ответственность за человеческую цивилизацию как таковую. Человек рассматривается ею не только в качестве действующего и созерцающего существа, но и с точки зрения страдающего, чуткого к любым экологически опасным ситуациям и неравнодушного по отношению к любым формам жизни на Земле.

В качестве необходимых составных частей глобальной экологической этики могут быть рассмотрены такие нравственные ценности жизни и моральные установки, как:

- древнегреческая этика благоразумия при выборе того, что соответствует природе;
- древнекитайская этика доброжелательного отношения ко всем живым существам;
- древнеиндийская этика самопожертвования ради сохранения жизни всего сущего;
- христианская заповедь «Не убий!»;
- традиционная западноевропейская установка «Относись к другому, как ты хотел бы, чтобы другие относились к тебе»;
- новоевропейская установка, выраженная в максиме «Поступай так по отношению к другому, чтобы это могло придать новые силы как другому, так и тебе самому»;
- кантовская максима «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как средству».

Как бы там ни было, но глобальная экологическая этика, способная включить в себя, наряду с перечисленными выше нравственными установлениями и моральными максимами, многие другие, не менее ценные достижения человеческой культуры, может стать всеобщей этикой, ведущей к осознанию каждым человеком индивидуально-личностной ответственности за сохранение, поддержание и развитие жизни на Земле, за все человечество в целом.

1988

ВНЕШНИЙ МИР И ПСИХИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

Современная естественнонаучная картина мира оказывает существенное воздействие на научно-технический и социальный прогресс. Не случайно многие ученые придают столь большое значение всестороннему изучению внешней реальности, раскрытию тайн макрокосмоса и постижению загадок микромира. Исследование проблем мироздания, закономерностей возникновения и развития природных систем становится одной из актуальных задач естественнонаучного понимания, ориентированного не только на теоретическое осмысление имеющихся в распоряжении ученых разнообразных знаний, но и на практическое их использование в целях ускорения научно-технического и социального прогресса.

Однако, и это хочу особо подчеркнуть, в процессе перевода теоретических представлений о естественнонаучной картине мира в практическую организацию научно-технических и социальных форм жизнедеятельности людей происходят неуловимые сдвиги, накладывающие отпечаток на формирование установок индивидуального и массового сознания. Наряду с объективным внешним миром и естественнонаучными представлениями о нем, возникает иная сфера жизнедеятельности людей, связанная с существованием особого типа реальности. Речь идет о психической реальности, имеющей для человека ничуть не меньшее, а подчас и большее значение, чем реальность материального мира.

К сожалению, психическая реальность остается, как правило, за порогом сознания многих ученых, акцентирующих внимание лавным образом на изучении макрокосмоса и микромира. Даже психологи, в центре исследования которых оказывается внутренний мир человека, стремятся скорее дать объяснения тому, как и каким образом происходит формирование личности под влиянием внешнего природного и социального окружения, нежели выявить механизмы возникновения психической реальности, а также ее особенности, сказывающиеся на мышлении и поведении индивида, на его образе жизни.

Между тем психическая реальность служит питательной почвой для установления соответствующих связей и отношений между человеком и внешним миром, способствует формированию его поведенческих реакций на природное и социальное окружение. Поэтому изучение психической реальности

представляется таким же существенным и необходимым элементом человеческого познания, как и исследование макрокосмоса и микромира. Думается, что осмысление того воздействия, которое естественнонаучная картина мира оказывает на научно-технический и социальный прогресс, может оказаться односторонним и ограниченным, если психическая реальность останется за порогом сознания исследователей, если она не будет учитываться и приниматься ими во внимание.

Следует различать объективную реальность внешнего мира, его естественнонаучную картину, с одной стороны, и психологическое знание этого мира для человека, психическую реальность, с другой стороны. Обе реальности оказывают воздействие на организацию жизнедеятельности человека, на становление научно-технических и социальных форм его бытия. Причем для одних индивидов первостепенное значение может иметь реальность внешнего мира, в то время как для других – психическая реальность. В соответствии с этими разнонаправленными установками осуществляется структуризация жизненного опыта как тех, так и других индивидов, по-разному реагирующих на окружающий их мир. И если первые соотносят образ жизни с современной естественнонаучной картиной мира, принимая действительность во всех ее научно-технических и социальных импликациях, то вторые или активно не приемлют этот мир, стремясь его преобразовать в соответствии со своим идеалами, или поворачиваются к нему спиной, пытаясь целиком и полностью погрузиться в мир грез, иллюзий и фантазий, почерпнутых из глубин психической реальности.

Традиционное естественнонаучное мышление ориентируется главным образом на осмысление проблем и противоречий, возникающих в процессе жизнедеятельности людей, психологически ориентированных на включенность их во внешний мир. При этом другая категория людей, для которых психическая реальность является основой их бытия, а внешняя реальность чем-то чуждым, второстепенным, воспринимается таким мышлением как отклонение от нормы, заслуживающее внимания лишь с точки зрения исследования клинических случаев болезненного расщепления личности, не вписывающейся в привычные понятия причинно-обусловленного воздействия на нее со стороны внешнего мира.

Для традиционного мышления существование психической реальности, в соответствии с которой может формироваться специфический образ жизни человека, является ни чем иным как необузданной фантазией или плодом воображения, возникающим под влиянием сомнительных представлений, не имеющих ничего общего с естественнонаучной картиной мира. Поэтому оно в лучшем случае подвергает сарказму редкие попытки ученых разобраться в природе психической реальности, а в худшем случае предает анафеме как этих ученых, так и саму психическую реальность.

Однако, несмотря на все усилия традиционного естественнонаучного мышления иметь дело исключительно с объективной реальностью внешнего мира, ему постоянно приходится сталкиваться с довольно странными на первый взгляд явлениями и процессами, не вписывающимися с привычными представлениями о взаимосвязях человека с окружающим его миром.

Требует научного объяснения, например, факт наблюдения различными людьми так называемых неопознанных летающих объектов.

Являются ли они объективной реальностью или вымыслом людей, поддавшихся непроизвольному оптическому обману? Если подобные объекты относятся к объективной реальности, то каково их действительное происхождение и о какой реальности идет речь? Если же они представляют собой порожденные сознанием иллюзии, то какова питательная почва соответствующих образов и в чем состоит их психологический смысл, имеющий столь большое значение для тех, кто видит в небе летающие объекты, напоминающие собой тарелки? В любом случае научное объяснение этих феноменов не может, видимо, ограничиваться принятием во внимание исключительно реальности внешнего мира. Так или иначе в процессе осмысления подобного рода явлений не обойтись, как думается, без рассмотрения психической реальности в качестве возможного источника возникновения человеческих представлений, не поддающихся расшифровке и идентификации с точки зрения традиционного естественнонаучного мышления.

Жизнедеятельность человека связана, как правило, с различного рода ограничениями, налагаемыми на него со стороны природного и социального окружения. Осознания таких ограничений до предела заостряет проблему выбора стратегии действия между бездной свободы и тисками необходимости. Нередко стратегия действия, ориентированная на свободу, оказывается весьма привлекательной по своей направленности, но мало эффективной по своему конечному результату, поскольку жесткие рамки природной и социальной действительности не только не позволяют человеку полностью реализовать свои внутренние потенции, но и заставляют его вносить существенные коррективы в свои первоначальные планы и намерения. Чаще всего более жизненной является стратегия деятельности, согласующаяся с необходимостью, с теми реальными ограничениями, которые в той или иной форме навязываются человеку извне.

Вместе с тем проблема выбора стратегии действия, связанной с неистребимым стремлением человека к свободе или с вынужденной позицией, обусловленной следованию необходимости, далеко не всегда разрешается в пользу какой-либо одной жизненной ориентации. Наряду с крайними, ярко выраженными стратегиями действия, существенное значение приобретают неопределенные, размытые, загнанные в глубины человеческой психики ориентации, свидетельствующие о сложных, диалектически противоречивых отношениях между внешним и внутренним миром человека. Установка на необходимость человеческого действия, диктуемая природной и социальной реальностью, причудливо сочетается с неявно выраженной потребностью в свободе, реализуемой в сфере индивидуально-личностных или коллективных фантазий. Это может вести к самым неожиданным последствиям, значительным по своим масштабам и сказывающимся на направленности развития природных и социальных процессов.

В зазоре между свободой и необходимостью возможно такое столкновение противоположных жизненных ориентаций, когда из недр психической реальности вырываются ранее сдерживаемые силы, создающие, наряду с ре-

альным миром, новый самостоятельный мир воображаемых сущностей, принимаемых за действительность и искажающих общую картину природного и социального бытия. Именно с таким положением столкнулось, в частности, наше общество, когда на протяжении нескольких десятилетий воображаемое выдавалось за реальность, подкрепленный рациональными доводами миф о пользе радикального преобразования природы (проект поворота рек) рассматривался как одно из величайших достижений человечества, приписки и обман воспринимались в качестве достоверных данных, свидетельствующих о научно-техническом и социальном прогрессе.

Расколдование мира воображаемых сущностей, обнажение подлинной картины природного и социального бытия становится одной из актуальных задач современной науки. Это означает, что естественнонаучному мышлению, привыкшему иметь дело главным образом с объективной реальностью, необходимо расширение горизонта своего видения, допущение в сферу своего осмысления таких реалий жизни, которые ранее представлялись сомнительными, не заслуживающими внимания с точки зрения научного познания. Не исключено, что исследование сшибок и столкновений между внешним миром и психической реальностью может оказаться весьма плодотворным, способствующим адекватному соотнесению современной естественнонаучной картины мира с перспективным, гуманистически оправданным направлением научно-технического и социального прогресса.

1988

ОТКРЫТИЕ АМЕРИКИ: ЛИЧНЫЕ ВПЕЧАТЛЕНИЯ И РАЗМЫШЛЕНИЯ О ЖИЗНИ

I

Некогда в районе нынешней Филадельфии шли ожесточенные войны между делаварами и эрокезами. Со временем наиболее мудрые вожди пришли к пониманию того, что войны могут привести к гибели всех индейцев. Тогда ирокезы направили делаварам послание, в котором предложили, чтобы одно из племен стало «девой мира». Все другие племена должны были прислушиваться к голосу «девы мира» и подчиняться ей. Она же будет делать все для того, чтобы сохранять и поддерживать мир между племенами.

Делавары согласились стать «девой мира». Ирокезы устроили большое празднество в честь этого события. Во время торжественного обряда ирокезы преподнесли делаварам длинную юбку и вручили им сосуд с елеем и целебными средствами, а также заморские колосья и мотыгу. Длинная юбка означала, что отныне «дева мира» никогда не будет иметь дело с оружием. Сосуд с елеем и целебными средствами предназначался для промывания глаз другим народам и обращения их сердец к миру. Заморские колосья и мотыга являлись символами мирного труда – земледелия. Так был установлен мир между племенами, долгое время враждовавшими между собой.

Эпизод превращения воинственного племени в «деву мира», рассказанный немецким философом-просветителем И. Г. Гердером в «Письмах для поощрения гуманности» в конце XVIII в., пришел мне на память во время просмотра по видеомагнитофону записи круиза мира по Миссисипи. Пригласившая нас в гости американская семья, проживающая в небольшом уютном домике близ Миннеаполиса, оживленно комментировала воспроизводимые на экране телевизора картины незабываемого для них праздника, царившего на пароходе «Дельта Куин», на котором находились советские и американские участники круиза, имевшего место летом 1988 г. Просмотр видеозаписи и комментарии к ней членов американской семьи, включая восьмилетнюю дочь Джулию, свидетельствовали о том, что пребывание на пароходе участников круиза любопытным образом напоминало о праздничном обряде индейцев. Доброжелательные, светящиеся радостью лица не оставляли сомнений относительно миссии участников круиза – способствовать установлению дружеских отношений между нашими народами, чтобы на этой основе обеспечить мирное будущее.

Во время данного круиза происходили разнообразные дискуссии по проблемам разоружения, перестройки, окружающей среды, преодоления существующих стереотипов мышления. Эти дискуссии, несомненно, способствовали устранению различного рода предрассудков и установлению отношений доверия и взаимопонимания между советскими и американскими гражданами. Не меньшую, а быть может, и большую роль в сближении людей сыграли, пожалуй, эмоциональные чувства, бурно и темпераментно проявившиеся во время культурно-развлекательных программ, стихийно возникших на пароходе и превратившихся в своего рода фестиваль импровизированного самовыражения со стороны всех тех, кого охватила радость простого человеческого общения.

Не случайно, просматривая запись круиза, американская семья с необычайной теплотой отзывалась о советских людях, когда на экране телевизора появлялись лица народной артистки СССР Натальи Гундаревой, певицы Марины Капуро, космонавта Георгия Гречко, запечатленные в момент их искреннего и самозабвенного участия в празднестве, устроенном на пароходе «Дельта Куин». И конечно же, вся семья дружно смеялась, когда на экране появлялась их маленькая дочь Джулия, исполнявшая песенки и танцующая вместе с советскими участниками круиза. По всему было видно, что эта американская семья часто показывает своим гостям видеозапись круиза мира по Миссисипи и каждый раз как бы заново окунается в атмосферу доверия и дружбы, возникшую во время плавания на «Дельте Куин» и отныне ставшую основой установления отношений с советскими людьми.

Во время двухнедельной поездки по США, состоявшейся в конце августа–начале сентября 1988 г. в составе части делегации, принявшей участие в работе XIV Всемирного конгресса политической науки в Вашингтоне и посетившей глубинку Америки, меня не покидало ощущение исключительной важности неформального общения с американцами, когда искренность и непредвзятость человеческих отношений особенно ярко проявляется в атмосфере дружеских встреч, выливающихся в праздник души.

В самом деле, хотя работа вашингтонского политического конгресса отличалась доброжелательностью и стремлением ученых, придерживающихся различных мировоззренческих позиций, лучше и глубже понять друг друга, тем не менее, официальные дискуссии не то чтобы сковывали их участников, но все же ограничивали проявление их чувств и эмоций. Другое дело общение с рядовыми американцами, когда на передний план выступают эмоциональные связи, проникнутые общежитейским интересом друг к другу. Здесь как нельзя лучше обнаруживаются преимущества «народной дипломатии» перед официальными научными форумами, дипломатическими приемами, политическими переговорами.

Той дипломатии, которая ломает преграды и границы, старательно возведенные ретивыми идеологами, пекущимися о создании разнообразных мифов и образов, являющихся питательной почвой для зарождения недоверия и ненависти, подозрительности и вражды, высокомерия и презрения. Той дипломатии, которая обеспечивает свободное и непринужденное общение между людьми в любой обстановке, но особенно в атмосфере ярких празд-

неств, карнавальных шествий, народных гуляний. Именно в подобной атмосфере исчезают замкнутость и недоброжелательность, раскрываются души и сердца, рождаются взаимопонимание и сопричастность всех и каждого с жизнью, бытием, миром.

Эти ощущения и взаимные симпатии я испытал на себе. Испытывал во время общения с простыми американцами в Милуоках, когда воды Мичиганского озера освещались фейерверком разноцветных огней, вспыхивающих в ночном небе в честь праздника Дня труда, а также в Миннеаполисе, где проходила традиционная сентябрьская ярмарка с ее многотысячной толпой, захватывающими дух каруселями и театрализованными выступлениями.

Но начну все по порядку. Поделюсь личными впечатлениями об Америке, которую я впервые открыл для себя. Выскажу некоторые соображения, возникшие у меня во время пребывания в американских городах, участия в вашингтонском политическом конгрессе и всевозможных встречах с рядовыми американцами. И хотя о США написано достаточно много, тем не менее тешу себя надеждой, что данные впечатления и размышления помогут читателю дополнить тот образ Америки, который создан журналистами, описывающими американское общество с разных, но далеко не со всех сторон.

II

Шереметьево-2. Международный аэропорт. Самолет на Нью-Йорк отправляется через два часа, но наша делегация давно в сборе. Все сгрудились под табло, на котором высвечиваются номера рейсов и время вылета самолетов в различные страны мира.

Мы еще мало знаем друг друга. Двадцать человек, отправляющиеся в составе научно-туристической делегации на XIV Всемирный конгресс политической науки, который состоится в Вашингтоне с 28 августа по 1 сентября 1988 г. Познакомились два дня тому назад в Доме дружбы, где нам вручили заграничные паспорта. Руководители делегации огласили программу нашего двухнедельного пребывания в США, представители Советско-Американского общества дружбы дали свои советы и высказали пожелания относительно того, как вести себя в Америке. Не было никакой «накачки». Напротив, подчеркивалось, что мы можем давать интервью работникам печати и телевидения, свободно общаться с американскими гражданами, принимать их приглашения в гости, правдиво отвечать на все вопросы о перестройке и жизни в нашей стране, не приукрашивая истинного положения дел, но и не впадая в крайности. Чувствовалось, что процессы демократизации и гласности коснулись и тех ведомств, которые несут ответственность за организацию поездок советских граждан за границу.

Лет пять – десять тому назад обстановка была совершенно иной. Какое там интервью для зарубежной газеты или телевидения! Упаси боже! И как можно меньше контактов с иностранцами. Даже у себя дома и то было непозволительно вступать в общение с зарубежными коллегами. По месту работы – пожалуйста. Но строго в соответствии с протоколом. А вот пригласить к себе домой в гости – проблема, да еще какая. Надо согласовывать с вышестоящими

инстанциями, заранее получать разрешение. В общем, морока, требующая времени и сил для того, чтобы отстоять свои права на неформальное общение в семье с зарубежными учеными, с которыми состоишь в деловой переписке много лет и которые приехали в нашу страну в научную командировку.

Почему были такие ограничения? Помимо всего прочего, видимо, потому, что быт советского ученого заметно уступает условиям жизни зарубежных коллег и обнажать перед ними, будем говорить прямо, убогость и дискомфортность жилья отнюдь не входило в планы тех, кто долгое время так заботился о нашем благополучии. И вообще, неофициальные контакты с зарубежными гостями считались криминалом.

Помню, как несколько лет тому назад я оказался в довольно щекотливом положении.

В конце сентября 1979 г. мне довелось участвовать в работе Международного конгресса по проблемам неосознаваемой психической деятельности, который проходил в Тбилиси и на котором, пожалуй, впервые в истории развития нашего общества, присутствовало значительное число зарубежных психоаналитиков, занимающихся теорией и практикой психоанализа в США, Франции, ФРГ, Италии и ряде других стран.

Прошло несколько дней после моего возвращения в Москву, и вдруг неожиданно мне домой позвонил иностранец, оказавшийся профессором психологии Вермонтского университета, автор ряда работ, способствующих распространению идей индивидуальной психологии Альфреда Адлера в США. Я не был знаком с ним ранее, хотя и читал некоторые из его публикаций. Не встречался с ним и на Международном симпозиуме в Тбилиси. Только позднее выяснилось, что Ганс Ансбахер услышал от своих коллег об одной из моих работ, посвященной психоанализу и содержащей небольшой раздел об индивидуальной психологии. Он проявил интерес к автору этой работы, нашел мой домашний телефон и, будучи проездом в Москве, позвонил.

Из короткого разговора с ним по телефону я понял, что Ганс Ансбасхер хотел бы встретиться со мной. На следующий день он со своей женой вылетал из Москвы. Времени, как говорится, в обрез. Встретиться с американским ученым на «нейтральной полосе», т. е. в ресторане или на худой конец в гостинице? Не лучший выход из положения. Пригласить к себе в гости? Никого не успеешь поставить в известность и можно нарваться на неприятности. Отказаться от встречи, сославшись на занятость или недомогание? Неудобно, нетактично и по существу бесчеловечно.

Размышлять некогда. Решаюсь пригласить чету Ансбахеров к себе домой. Быстро сбегал в магазин, приобрел кое-какие продукты. Ведь надо, как говорится, не ударить лицом в грязь. С женой приготовили на скорую руку русский стол с закусками, сухим вином, самоваром, пряниками и прочей домашней снедью. И бегом к станции метро «Университет», чтобы встретить Ансбахеров, которые, не зная Москвы и не рискнув сесть в такси по каким-то своим соображениям, предпочли поездку на метро. Прибежал, а они уже сидят на скамейке, прижавшись друг к другу, тревожно, но с интересом поглядывая вокруг.

Оказалось, что им обоим за семьдесят лет, они впервые в Советском Союзе, не знают ни слова по-русски. Несмотря на значительную разницу в возрасте, почти вдвое, моя жена и я подружились с Ансбахерами. Они никак не ожидали, что советские люди могут быть столь гостеприимными, простыми в общении, доброжелательными. Впоследствии в письмах неоднократно выражали свою признательность и благодарность, вспоминая непринужденную домашнюю обстановку и русское чаепитие с самоваром. С Гансом Ансбахером у меня установились прекрасные деловые отношения, сопровождающиеся обсуждением ряда проблем индивидуальной психологии, публикацией соответствующих научных материалов в отечественных и зарубежных журналах. Однако одно из его писем, присланное мне по месту работы, вызвало замешательство в иностранном отделе академического института, где я работал, поскольку просматривающие почту ответственные лица неожиданно для себя обнаружили, что три или четыре года тому назад зарубежный ученый побывал в гостях у сотрудника института. Как, зачем, почему, на каком основании состоялась подобная встреча? Пришлось писать объяснительную записку, которая, к счастью, удовлетворила вышестоящие инстанции, в результате чего инцидент был исчерпан.

Перед поездкой же в США инструктаж был деловым и ненавязчивым. Рекомендовали не ходить большими группами по магазинам, поскольку это может вызвать непонимание и даже опасение у их владельцев. Советовали иметь при себе всегда пять долларов и в случае нападения с целью грабежа не сопротивляться и немедленно расстаться с деньгами. Говорили о том, что ходить вечером одному по незнакомым местам в Нью-Йорке весьма опасно, и если вдруг придется иметь дело с полицией, то сразу же необходимо связаться с советским посольством, номер телефона которого стоит запомнить. Вводили в курс того, что практически в каждом номере гостиницы, где мы будем проживать, имеется Библия, которую не рекомендуется брать с собой, возвращаясь в Москву, так как таможенные работники все равно ее не пропустят. Во всем остальном необходимо, разумеется, вести себя достойно, не пороча имя советского гражданина.

Собравшись в Шереметьево-2, все члены делегации заполнили таможенную декларацию, указав сумму наличных денег, которая, как нас предупредили заранее, не должна превышать тридцати рублей, необходимых на различные расходы, включая, в частности, оплату за такси по возвращении в Москву. Прошли таможенный контроль и вскоре оказались в самолете, принадлежащем «Аэрофлоту». Томительные минуты ожидания, и наконец серебристый лайнер оторвался от серой бетонной взлетной полосы, набирая скорость, пробил пелену рваных облаков и взял курс на Нью-Йорк.

Одиннадцать часов полета. Времени вполне достаточно для того, чтобы выспаться, компенсировав тем самым прерванный накануне сон, ибо, не рискуя опоздать на самолет, пришлось вставать в пять часов утра. Однако, несмотря на полусонное состояние, никак не удается оказаться полностью в объятиях Морфея. С завистью смотрю на тех, кто сладко посапывает и даже похрапывает, отстранившись от мирских дел, минувших хлопот и предстоящих ожиданий.

Умеют же некоторые люди расслабляться, отключаться от действительности! Прекрасное качество, сохраняющее жизненную энергию. К сожалению, я не принадлежу к числу счастливчиков, мгновенно засыпающих, стоит лишь закрыть глаза. Воспоминания, переживания, ожидания – все это беспрестанно врывается в сознание легионом незримых уколов, вызывающих к жизни гамму противоречивых чувств и не дающих покоя. И видимо, я нахожусь не один в подобном состоянии. Лица людей, находящихся в поле моего обозрения, свидетельствуют о том, что каждый из них по-разному воспринимает переходный период между недавним расставанием с друзьями и близкими в Москве и предстоящим приземлением в Нью-Йорке.

Вижу, как мается и вздыхает старушка, беспокойно ёрзающая в своем кресле и поминутно шевелящая своими бескровными губами, то ли взывая ко всем святым, то ли шепча про себя молитву. Из последующего разговора с ней выясняется, что после долгих сомнений и раздумий она решилась переехать в США к своей дочери, несколько лет тому назад покинувшей нашу страну, чтобы последние годы жизни провести в ее семье. Как-то сложится жизнь в неизвестной и пугающей ее Америке? Встретит ли дочь в аэропорту в Нью-Йорке? Не дай Бог они разминутся? Не окажется ли она одной в незнакомом городе, не понимая чужой речи и не ведая, как быть и что делать? Тягостные вздохи, сетования на старость и болезни, мучительные переживания. Вот и не сидится старушке спокойно. Тут уж не до сна. Хочется поделиться с кем-то своими тревогами и надеждами, почувствовать сочувствие и поддержку.

Не может сомкнуть глаз и сидящая рядом со мной симпатичная девушка лет двадцати пяти – двадцати семи. Незаметно разговорились. Она возвращается после своего летнего отпуска в Нью-Йорк, где уже год проработала учительницей начальных классов в школе, в которой обучаются дети советских граждан, находящихся на дипломатической службе. Получает пятьсот долларов в месяц, что, по представлениям рядового учителя, проживающего в нашей стране, более чем достаточно. Она довольна своей работой и возможностью пожить за границей, прилично одеться и кое-что повидать. Однако девушка с грустью говорит о своих родителях и друзьях, которые остались в Москве и с которыми пришлось расстаться на год. Она сетует на одиночество и трудности, сопряженные с отсутствием знания английского языка.

У каждого свои проблемы и заботы, радости жизни и огорчения. Часто бывает так, что своими мыслями и чувствами не можешь поделиться ни с близкими, ни с хорошо знакомыми тебе людьми. Стесняешься, не хочешь обременять их, оберегаешь от неприятностей, не решаешься излить душу. А вот с посторонним человеком, случайным попутчиком, которого видишь первый раз в жизни и, видимо, никогда больше не встретишь, подчас охотно разговариваешь на самые различные темы, посвящаешь его в некоторые подробности своей семейной жизни и профессиональной деятельности. Ни к чему не обязывающий разговор по душам успокаивает, отвлекает от грустных мыслей, помогает скоротать время. И действительно, время полета, утомленно тянущееся на фоне однообразного и действующего на нервы гула самолета, становится не столь ощутимым.

Разнообразие в череду времени вносят и стюардессы, толкающие впереди себя передвижные столики с содержащимися на них прохладительными напитками, аппетитными яствами. С обаятельной улыбкой и радушием на лице они предлагают отведать заботливо приготовленные и красиво оформленные блюда. Бутерброды с красной и черной икрой, тонко нарезанные ломтики семги и лимона, крепкие миниатюрные соленые огурчики, салат, зелень петрушки, подрумяненную ножку курицы, тающее во рту мясо, маслины, пирожное, ароматный кофе и чай, крупные и словно янтарем налитые яблоки – все это, стерильно упакованное и со вкусом разложенное, радует глаз и заставляет отдаться трапезе с удовольствием и наслаждением, даже если не голоден.

Умеет же «Аэрофлот» порадовать своих пассажиров! Причем это наш отечественный, а не заморский сервис. Другое дело, что рейс международный, поэтому обслуживание по высшему классу. Соответственно и цена билета отнюдь не малая. Но как приятно почувствовать себя человеком, окруженным вниманием и комфортом! Невольно сравниваешь с обычными рейсами самолетов, курсирующих по просторам нашей громадной по территории страны. Вспоминаешь услуги «Аэрофлота» на внутренних линиях и стремишься избавиться от былых впечатлений, оставивших в душе отнюдь не добрую память.

Сможет ли «Аэрофлот» в ближайшем или не столь отдаленном будущем обслуживать своих пассажиров по высшему классу и на своих внутренних линиях? Пока, к сожалению, его услуги в сфере обслуживания советских пассажиров далеко не на должном уровне. Взять хотя бы теплые пледы, предложенные нам в самолете, летящем в Нью-Йорк. Что-то не припомню, чтобы их предлагали когда-нибудь на внутренних рейсах, хотя расстояние, скажем, от Москвы до Владивостока тоже немаленькое, лететь приходится долго и кое-кто из пассажиров предпочел бы выспаться, удобно устроившись в полуоткинутом кресле и укрывшись теплым пледом.

Приятный голос стюардессы прерывает размышления, сообщает о том, что через несколько минут мы приземлимся в Ньюфаунленде на территории Канады, где пассажиры могут пройти в здание аэровокзала и отдохнуть, пока будет происходить дозаправка самолета. Пристегиваем ремни, приводим спинки кресел в вертикальное положение. Рывки самолета, прорезывающего облака и приближающегося к земле, плавное касание бетонной дорожки, все усиливающееся торможение и полная остановка. Стюардессы приглашают к выходу, вручают каждому пассажиру талон, в обмен на который можно получить банку пепси-колы в здании аэровокзала.

Вступаем на территорию Канады. Проходим по летнему полю мимо полицейской машины и попадаем в здание аэровокзала. Стойка с банками пепси-колы, магазин, где на канадские и американские доллары можно приобрести сувениры, шоколадные конфеты, спиртные напитки. На одной из стен огромная карта мира, на другой часы, показывающие различное время – местное и нью-йоркское. Канадский флаг и панно с изображением исторических национальных сюжетов. Небольшой зал для активного отдыха детей, в котором имеются горки, пирамидки, кубики и другие игрушки, предназначенные для развлечения малышей. В центре зала – мягкие кресла, журнальные столики.

Привлекает внимание большой стенд, на котором можно оставить свой автограф. Неплохо придумано. Ведь многие туристы хотят оставить память о себе и подчас варварски обращаются с окружающей природой, ухитряясь на деревьях, камнях и стенах запечатлеть свое имя или какое-либо мудрое изречение, типа «Здесь был Коля». Для таких любителей наскальных изображений как раз и предусмотрен специальный стенд.

Чего только на нем нет! Разноязычные надписи, наклейки, рисунки, адреса, номера телефонов. Приложили руку и наши соотечественники, некогда побывавшие тут: «Мы из Одессы», «Привет канадцам!», «Туристы из Ашхабада», «Вологодские ребята», «Рома – козел», «Федя, ау!». Аналогичные автографы и на других языках. Видимо, потребность в подобного рода самовыражениях свойственна не только русским туристам. И это учли канадцы, предоставив возможность всем желающим оставить память о себе в Ньюфаундленде.

Осмотрев здание аэровокзала и обменявшись первыми впечатлениями, примерно через час проходим на посадку в дозаправленный самолет и взмываем в небо. Через два часа полета будем в Нью-Йорке. Стюардессы предлагают вновь прохладительные напитки, закуску. Через некоторое время начитается заполнение таможенных деклараций. Поскольку их заполнение требует определенных навыков, связанных с предъявляемыми властями США требованиями точного указания определенных данных, необходимых для последующего введения в ЭВМ, а пассажиры, особенно впервые прилетающие в Америку, часто не могут сориентироваться и портят бланки, то это делают стюардессы. Причем, как выясняется, даже стюардессы подчас не знают всех тонкостей заполнения документов, в результате чего впоследствии могут возникать некоторые недоразумения, вызывающие растерянность среди тех, кто впервые оказывается на американской земле и не может объясниться с работниками таможни.

III

Наконец-то длительный полет завершается. Самолет идет на посадку. Многие пассажиры прильнули к иллюминаторам, стремясь разглядеть контуры Нью-Йорка. И вот американский международный аэропорт имени Джона Кеннеди. Экипаж самолета тепло прощается с пассажирами. Наша делегация покидает самолет и, пройдя по длинному коридору-рукаву, попадает в зал прилетевших, где пассажиров встречает регулировщик. Он направляет по одному человеку к освобождающимся стойкам, пропускным пунктам, где проверяются паспорта и таможенные декларации.

С интересом наблюдаю за процедурой прохождения контроля. У одних стоек нет задержек. У других проверка документов идет медленнее. Один из членов нашей делегации пытается что-то объяснить работнику, проверяющему паспорт. На его лице растерянность, смятение. Ведь до сих пор мы держались все вместе, а тут приходится столкнуться с работником таможенной службы один на один. Не знаешь, что думать и как действовать в непривычной ситуации.

Регулировщик приглашает меня к свободной стойке. Подаю в окно паспорт и декларацию. Таможенник вводит данные обо мне в компьютерную систему и тут происходит заминка. Оказывается, когда стюардесса помогала заполнить таможенную декларацию, она написала адрес советского консульства в Нью-Йорке. В паспорте же стоит отметка Вашингтона, как первого пункта следования нашей делегации. Таможенник стал выяснять, где я остановлюсь в Вашингтоне. Отвечаю, что остановлюсь в отеле. В каком? А я не знаю этого, ибо нам еще не сообщили, в каком отеле мы будем проживать. В общем, пока выяснялось истинное положение дел и вносились исправления в таможенную декларацию, прошло минут пять – семь. Причем за это короткое время начинаешь ощущать вдруг свое беспокойство, ибо видишь, что у других стоек, через которые проходят члены нашей делегации, все идет значительнее быстрее, без каких-либо задержек. Позднее некоторые из членов делегации, которым, так же как и мне, не повезло, признаются, что испытывали значительную тревогу. А вдруг сейчас их уведут для выяснения какого-либо вопроса, и они окажутся изолированными от других. Происходит нечто вроде психического шока, особенно в том случае, когда человек впервые оказывается в США.

Через какое-то время все члены нашей делегации прошли таможенный контроль. В другом зале нас встретила представительница туристической фирмы «Американ экспресс». Высокая, худощавая и улыбающаяся Линда, как она представилась нам, поздравила с прибытием в США и сообщила, что она будет сопровождать нас в поездке по стране. Вместе с ней мы прошли в следующий зал для получения багажа, чтобы поскорее отправиться дальше по намеченному маршруту.

Однако американский сервис дал осечку. Пришлось ждать добрых полчаса, прежде чем наши сумки и чемоданы появились на вращающейся ленте. Вышли из аэровокзала, и на нас сразу же обрушился гул околоаэродромного Нью-Йорка. Мощные кондиционеры, пролетающие на скорости шикарные автомобили, огромные рефрежераторы с броской рекламой по бокам – все это давило на сознание, убаюканное многочасовым пребыванием в самолете, и мельтешило перед глазами, пока мы дожидались Линду, утрясавшую какие-то дела.

Пришел заказанный для нас туристический автобус, и мы отправились в другой аэропорт, из которого нам предстояло вылететь в Вашингтон. Обращая наше внимание на некоторые достопримечательности Нью-Йорка, встречающиеся нам на пути следования автобуса, Линда подчеркнула, что нам здорово повезло с погодой. Небо заволокло перистыми облаками, не пропускавшими лучи солнца. Было не так жарко, всего каких-то 18–20 градусов тепла. Две недели тому назад жители города изнывали от жары, так как температура воздуха доходила до 40 градусов тепла. Необычайно жаркое, испепеляющее лето. Многие штаты серьезно пострадали от засухи. Нанесен значительный ущерб зерновым культурам.

Правда, для нас это сообщение Линды не было откровением. Отечественное телевидение неоднократно показывало видеосюжеты о засухе в США, а газеты писали о необычной жаре в целом ряде штатов этой страны. Но Линда

не могла знать о нашей осведомленности в данном вопросе, полагая, что раз мы приехали из другой части света, то абсолютно ничего не ведаем об Америке.

Кстати сказать, у многих американцев существуют подобные представления о русских. И тут виноваты, конечно, американские средства массовой коммуникации, односторонне рисующие образ жизни наших людей. Во всяком случае, мы располагаем большей информацией об американцах, нежели они о нас. Подтверждением этого является хотя бы то, что Линда не смогла вразумительно ответить на один из интересующих нас вопросов. Когда кто-то из членов нашей делегации спросил ее о докторе, некоторое время тому назад прекратившем многодневную голодовку, начатую им в знак протеста против политики вашингтонской администрации и проводимую на лужайке напротив Белого дома, то оказалась, что Линда ничего не слышала о широко освещаемом в нашей прессе инциденте и ничего не знает о судьбе этого мужественного человека. Видимо, средства массовой информации США оставили без внимания данный инцидент, скрыли от американцев сам факт голодовки ученого и лишь мельком сообщили о нем, в результате чего информация затерялась в потоке регулярно повторяющихся реклам. Как бы то ни было, но оказалось, что, проживая в Нью-Йорке, Линда совершенно не ведала о своеобразном, привлекшем внимание мировой общественности акте протеста, имевшем место в Вашингтоне.

Прибыв в аэропорт, мы неожиданно встретились с группой советских ученых, ранее приехавших в Нью-Йорк на какое-то мероприятие и теперь отправляющихся в другие города США. Мельком обменялись отрывочными впечатлениями и разошлись, стремясь успеть на очередной рейс на Вашингтон. Прихватив бесплатные журналы, специально предназначенные для пассажиров, пользующихся воздушным сообщением, заняли свободные места в самолете и прильнули к иллюминаторам. Поразительная картина, оказывающая неизгладимое впечатление на человека, ранее не видевшего, как производят взлет самолеты в местных аэропортах США. Вереница самых разнообразных типов и конструкций самолетов – от легких спортивных до пассажирских лайнеров, от крошечных, рассчитанных на одного – двух человек, до гигантских, вмещающих в себя сотни пассажиров. Эта вереница постепенно продвигается по взлетной полосе вперед, совершая зигзагообразный поворот. Поэтому, продвигаясь вперед, видишь, как чуть в стороне один за другим взлетают ввысь самолеты. Небольшой разбег, ускорение самолета в воздухе. Взлет буквально через каждые две – три минуты. Вот и мы, дождавшись своей очереди, взмываем вверх, оставляя позади себя нескончаемый поток самолетов.

До Вашингтона всего лишь час полета. Однако обаятельные стюардессы предлагают нам не только разнообразные соки и пепси-колу, непременно кладя в них лед, но и плетеную корзиночку с едой. Все это делается очень быстро, но спокойно и ненавязчиво. Обворожительные улыбки девушек – непременный атрибут американского сервиса, предназначенного для удовлетворения любого твоего желания. Но, разумеется, за это надо платить. Интересуюсь стоимостью авиабилета. Оказывается часовой перелет из Нью-Йорка в Вашингтон обходится в 99 долларов. На наших отечественных рейсах ана-

логичный по расстоянию перелет стоит в три – четыре раза дешевле. Большая разница? Как сказать, если принять во внимание услуги, оказываемые «Аэрофлотом» у нас и в США. Кроме того, эти сравнительные цифры мало что говорят без соотнесения их со средней заработной платой американцев и советских граждан.

Не успели переварить американские деликатесы, как прилетели в Вашингтон. Снова аэровокзал, получение багажа, на этот раз без задержек, посадка в автобус. В Нью-Йорке в суматохе не бросились в глаза те удобства, которые предусмотрены для пассажиров в американских аэропортах. Здесь же в более спокойной обстановке обращаешь внимание на то, что тебе не приходится толкать плечом или ногой входные и выходные двери, неловко протискиваясь среди узких створок, поминутно рискуя зацепиться за них какой-нибудь поклажей, как это обычно имеет место на наших аэровокзалах. Подходишь к двери, и она автоматически распахивается перед тобой. Все предусмотрено, созданы необходимые удобства, облегчающие жизнь тем, кто пользуется услугами воздушного транспорта.

IV

Из аэропорта направляемся в гостиницу «Дюпонт», расположенную в той части Вашингтона, которую принято считать богемной. Сравнительно невысокое восьмиэтажное здание, одной стороной выходящее на зеленый сквер, представляющий собой круг с сетью дорожек, выходящих на главные улицы Вашингтона. Это местечко так и называется «Дюпонт-круг». В центре его расположен фонтан, по малой и большой перифериям стоят скамейки, где днем отдыхают горожане, а вечером собирается молодежь, устраивающая развлекательные зрелища и распевающая различные песни под гитару. Надо сказать, что в Вашингтоне своеобразная система названия проспектов и улиц. Многие проспекты носят название штатов Америки, улицы имеют порядковый номер или буквенное обозначение из английского алфавита. Так, от «Дюпонт-круга» идет разветвление трех авеню (Массачусетс, Нью-Хэмпшир, Коннектикут) и двух улиц – 19-й и Пи (P). Здесь же расположена станция метро «Дюпонт-круг».

В гостинице нас поселили в двухместные номера. Обычный интерьер, не особенно роскошный, но имеется все необходимое для проживания туристов. В номере две довольно широкие кровати, заправленные атласным покрывалом. На каждой кровати две свернутые валиком подушки. Между кроватями нечто среднее, напоминающее собой то ли тумбочку, то ли небольшой комод, в котором лежит Библия, одно кресло и журнальный столик. Холодильник, большое зеркало, графин с двумя стаканами и включенный кондиционер. Шкаф для одежды, в котором имеется несколько вешалок. Но вешалки своеобразные. Их нельзя полностью снять и поэтому невозможно перенести в ванну, чтобы использовать плечики для сушки белья. Нет щеток для обуви и для одежды. Чистка того и другого предполагает дополнительно оплачиваемые услуги. В ванной комнате зеркало, шкафчик, душ, туалет, а также такие необходимые мелочи, как туалетная бумага, мыло, шампунь, душистый крем

для втирания в кожу. У иностранных туристов-мужчин, приехавших из Европы, возникают проблемы с бритьем. Напряжение в электросети 110 вольт, а не 220 вольт, как у нас. Отечественные электробритвы не годятся. Приходится пользоваться механической бритвой или лезвием для бритья. В номере имеется цветной телевизор и программа телепередач, идущих по платным каналам. Все эти удобства обходятся в 180 долларов за сутки с человека, проживающего в двухместном номере.

Утомительная дорога и значительная разница во времени, вызванная одиннадцатичасовым смещением суток с соответствующей путаницей дня и ночи, наложили отпечаток на каждого из нас. И все же, несмотря на усталость, прежде чем уснуть, нам с коллегой захотелось посмотреть американские телепередачи. Включили телевизор и стали знакомиться с различными каналами. Буквально все передачи сопровождаются рекламными вставками, повторяемыми несколько раз за вечер. Скажем, идет какой-то фильм, но он вдруг прерывается, и на экране телевизора появляется реклама: «Кентукские жареные цыплята – вкусно, аппетитно, полезно». Затем даются разнообразные объявления, показываются кадры из другого фильма типа «Рэмбо-III». А через какое-то время вновь начинается показ прерванного фильма. С непривычки не сразу даже разберешься, где кончаются рекламные кадры и осуществляется переход к основному сюжету прерванного фильма или к предшествующей информации.

По трем платным каналам показываются различные боевики, фильмы ужасов, сексуальные картины. Так, в дни нашего пребывания в Вашингтоне по одному из платных каналов можно было посмотреть фильм «Рэмбо-III». За просмотр любого фильма по платному каналу надо выложить более 6 долларов. Причем система оплаты следующая. Первые пять минут смотришь бесплатно. Можно переключаться на тот или иной платный канал и выбирать то, что тебе по душе. Но если просрочил время, перешел через пятиминутный рубеж, а именно в последний момент идет, как правило, пикантная, особо зрелищная сценка, то оплачиваешь полностью стоимость просмотра всего фильма независимо от того, досмотрел ли ты его до конца или, не выдержав двадцати минут смакования сцен насилия, переключился на другую программу. Не зная этих тонкостей, можно поплатиться за любознательность, как это и произошло с одним из членов нашей делегации, которому пришлось выложить около 14 долларов за фиксированный просмотр двух фильмов, хотя, как потом выяснилось, один фильм он так и не досмотрел до конца, а другой вообще не видел. Оказывается, пострадавший случайно попал на платный канал, нажав не на ту кнопку, и, разговаривая с коллегой по номеру, спохватился слишком поздно.

Нечто похожее произошло и с другим членом нашей делегации, который пытался позвонить из своего гостиничного номера в Москву. Он несколько раз набирал номер нужного ему телефона, но, к сожалению, безуспешно. То ли линия была занята, то ли абонента не было на месте. Во всяком случае, ему так и не удалось дозвониться до того, с кем хотел поговорить. И каково же было его удивление, когда при выезде из гостиницы ему был предъявлен счет за телефонное обслуживание. Счет, составляющий, не помню сколько точно,

но где-то порядка семнадцати или двадцати четырех долларов. Как выяснилось, сам по себе вызов московского абонента автоматически влечет за собой соответствующую оплату, даже если разговор по телефону не состоялся.

В первый вечер нашего пребывания в Вашингтоне мы физически не могли выдержать сколько-нибудь длительный просмотр телепередач. Прослушали последние известия, сводку погоды. Из сообщения синоптиков узнали, что с Атлантического побережья надвигается циклон, который к утру достигнет Вашингтона. В душе порадовались, что вовремя прилетели в столицу США. Опоздай на несколько часов, и, как знать, удалось ли бы нам в разгул стихии благополучно завершить перелет, или пришлось бы сидеть в Нью-Йорке до тех пор, пока циклон не пройдет стороной. А так можно спокойно принять душ, отдохнуть, выспаться, подготовиться к завтрашнему дню, который обещает быть напряженным, ибо с утра планируется экскурсия по городу, а после обеда – участие в работе Всемирного политического конгресса. С этими мыслями я и погрузился в сон, предварительно поставив будильник у изголовья и заведя его на семь часов утра.

Казалось, усталость минувшего дня настолько одолела бренное тело, что без будильника никак не встанешь в нужное время. Однако в действительности часов в шесть утра я уже проснулся. Адаптация к новым временным условиям идет постепенно, организм не может приспособиться сразу к новому отсчету времени. Вроде бы можно поспать, но внутренний будильник срабатывает четко. И это продолжалось на протяжении нескольких дней. Где-то во второй половине дня начинало клонить ко сну, в то время как утром просыпаешься часа на два раньше обычного.

Проснувшись, вижу, что мой коллега по номеру тоже не спит. Включаем телевизор. На экране мелькают лица претендентов на президентское кресло в Белом доме – Джоржа Буша от Республиканской партии и Майкла Дукакиса от Демократической партии. Через два месяца президентские выборы, и поэтому телевидение уделяет особое внимание прямым репортажам, ведущимся с мест событий и рассказывающим о встречах обоих кандидатов с избирателями. Вот Буш здоровается с женщинами какого-то штата, радостно улыбаясь и протягивая им руки. Вот Дукакис произносит речь перед очередной аудиторией, с серьезным и озабоченным видом говоря о тех трудностях и проблемах, которые вызваны к жизни внутренней политикой рейгановской администрации. И тут же врезка картины, изображающей сияющую физиономию розовощекого американца, сидящего за рулем сверкающего никелем автомобиля и с наслаждением пьющего какой-то сок, рекламу которого и олицетворяет данный видеоклип, прерывающий рассказ о предвыборной президентской кампании.

Выходим из гостиничного номера и спускаемся на первый этаж. У каждого свой ключ. Интересно отметить такую деталь. Когда устраивались в двухместный номер гостиницы, портье передал нам в конверте два ключа. И так было во всех гостиницах, в которых нам довелось проживать. Однажды в одной из гостиниц портье вручил конверт с одним ключом. Когда мы обратили на это его внимание, он тут же пообещал, что минут через пятнадцать – двадцать нам передадут второй ключ. Не знаю, быть может, один из полагав-

шихся нам ключей затерялся и его пришлось искать или же заказывать новый. Однако действительно вскоре нам принесли второй ключ и извинились за доставленные хлопоты.

На первом этаже в ресторане нас ждал американский завтрак. Садимся за сервированный столик, на котором лежат в миниатюрной упаковке различные джемы, сливочное масло, сахарный песок, в стеклянной посуде – кусочки льда. Тут же подходит официант, разливает по чашечкам черный кофе. Через какое-то время нам приносят яичницу с двумя тонко нарезанными и поджаренными длинными ломтиками бекона, апельсиновый сок, хлеб, молоко. Стоит лишь выпить чашечку кофе, как сразу же подходит официант и вновь предлагает кофе или чай.

Все пять дней нашего пребывания в Вашингтоне в гостинице «Дюпонт» завтрак был однообразным. Правда, на третий день многие из нашей делегации не выдержали и отказались от бекона, который почему-то всегда был пережаренным. Вместо бекона предложили сосиски, чему некоторые из нас очень обрадовались. Но оказалось, что американские жареные сосиски имеют весьма специфический вкус, который далеко не всем оказался по нраву. Пришлось вновь переходить на бекон. В других гостиницах, в которых нам довелось проживать, разъезжая по Америке, завтрак был иным. Как правило, нам предоставляли право выбора из меню, содержащего разнообразные блюда.

После завтрака мы сели в туристический автобус и отправились на экскурсию по городу. К сожалению, прогноз синоптиков полностью оправдался, шквальный ветер и сильный дождь не позволили увидеть все достопримечательности Вашингтона. Хорошо говорящий по-русски вашингтонский гид старался хоть как-то компенсировать капризы погоды, рассказывая историю возникновения и развития столицы США – города монументальных правительственных зданий, памятников, музеев.

Вашингтон начался строиться в 1793 г. В настоящее время он представляет собой административный правительственный центр. В нем проживает около 700 тысяч человек, причем 70% приходится на долю темнокожих. Основная масса населения проживает в пригородах, откуда ежедневно на работу в Вашингтон приезжает до 3,5 млн человек. Живописные места пригорода привлекают внимание туристов в не меньшей степени, чем центр Вашингтона. Вершины горной цепи Блю Риджа, крупные поместья Вирджинии, мелкие фермы и плантации Южного Мериленда, национальные исторические парки, водопады, форты – все это является местами экскурсий, большинство из которых находится под опекой Службы национальных парков Министерства внутренних дел. Вот только некоторые достопримечательности пригорода Вашингтона: расположенный в штате Мериленд национальный памятник поля битвы Антиенам, находящийся в 105 км к северу от Вашингтона горный парк Катоктин, канал Чесапик-Огайо, национальный исторический парк, построенный в 1892 г. в мерилендском пригороде Глен Эхо дом основательницы американского Красного Креста Клары Бартон, форт МакХенри близ Балтимора и построенный в начале XIX в. к югу от столицы форт Вашингтона, имеющие большие водопады и реки Потомак парки Грейт Фоллс в штатах Мериленд и Вирджиния, ферма Вульф Трэп для музыки и тетра в штате

Вирджиния, плантация Маунт Вернон, на которой расположены дом и могила Джорджа Вашингтона и его жены Марфы, национальный парк поля битвы Манассас, где во время Гражданской войны произошли две знаменитые битвы при Манассасе, известные на севере Америки под названием Буль Ран.

Проезжая по магистралям Вашингтона, гид то и дело показывал нам различные здания, имеющие историческую ценность. Однако в самом начале экскурсии сквозь пелену дождя мы мало что видели из окна автобуса. Погода явно не располагала к подобной экскурсии. Но деловая хватка американцев сказывалась и здесь. Коль скоро за автобусную экскурсию уже заплатили, то, несмотря ни на что, она продолжалась, и гид добросовестно выполнял свои обязательства, не помышляя, разумеется, о каком-либо переносе данной экскурсии на другое, более удобное время, когда можно было бы, не рискуя промокнуть до нитки, показать иностранным туристам красоты и достопримечательности Вашингтона.

Петляя по городу, автобус пересек реку Потомак по Арлингтонскому мемориальному мосту и подъехал к Арлингтонскому национальному кладбищу. На этом кладбище похоронены воины, участвовавшие в различных войнах и вооруженных конфликтах. Автобус остановился в специально отведенном месте, и дальнейшее ознакомление с Арлингтонским кладбищем предполагало выход из машины. Как раз именно в этот момент шквальный ветер обрушился с новой силой, а дождь полил как из ведра. Призываемые гидом, мы мужественно выбрались из автобуса и пошли навстречу разбушевавшейся стихии. Конечно же, все моментально промокли. Зонтики и плащи спасали нас только считанные секунды. Струи косого дождя хлестали по лицам, барабанили по одежде. Рубашки и платья прилипли к телу. Терять уже было нечего, и каждый из нас, хлюпая промокшей обувью по потокам воды, устремляющимся к нам навстречу, направил свои стопы к могиле неизвестного солдата.

Несколько раз на пути следования нас встречали полицейские, одетые в черные, специально предусмотренные на случай непогоды плащи и регулирующие движение экскурсий. Они предупреждали туристов, чтобы все были осторожными, особенно в местах подъема на Арлингтонское кладбище.

И хотя ужасная погода не позволила осмотреть все, как хотелось бы, тем не менее, удалось отметить для себя продуманную простоту и скромность захоронений, свойственных американскому национальному кладбищу. Зеленая подстриженная трава и на ее сочном фоне небольшие белые кресты, стоящие сплошными рядами на определенном расстоянии друг от друга. Никаких излишеств и тем более помпезных, а подчас и несуразных надгробий, которые нередко можно встретить на наших отечественных кладбищах. И эта простота особо впечатляет.

На Арлингтонском кладбище похоронены два президента США – Тафт и Джон Кеннеди. Мы прошли к месту захоронения Кеннеди. По архитектурному сооружению, а точнее, по отсутствию такового, оно не отличается от других захоронений. Такой же небольшой белый крест, как и в остальных уголках кладбища. Единственное отличие состоит в том, что этот крест расположен на огромном зеленом массиве земли, купленной семьей Кеннеди и находящейся на некотором возвышении.

На территории кладбища расположен также Арлингтонский особняк, бывшая резиденция генерала Роберта Ли, участвовавшего в одной из самых кровавых битв Гражданской войны – битве Антиетам.

Насквозь промокшие, мы вернулись к автобусу. Водитель распахнул дверь и с явным сожалением посмотрел на наш убогий вид. Расселись по своим местам, пытаясь по возможности расправить складки одежды, чтобы не выглядеть потом слишком помятыми. Продрогнув, попросили водителя автобуса отключить кондиционер, так необходимый при поездке в жаркую погоду. Настроение было, конечно, отнюдь не праздничное. Единственное, что поддерживало дух, так это возможность ознакомиться с памятными местами Вашингтона и надежда на прекращение ливня, который и в самом деле стал постепенно стихать. Пока ехали в автобусе в обратном направлении по Арлингтонскому мемориальному мосту, из-за туч мелкой россыпью брызнули редкие лучи солнца, словно возвещая об улучшении погоды.

Подъехали к мемориалу Линкольна, расположенному от Арлингтонского моста по ту сторону реки Потомак, если брать за точку отсчета осмотренное нами Арлингтонское кладбище. Два года спустя после смерти президента Линкольна, в 1867 г., Конгресс США учредил Общество в память о президенте. Этому Обществу было поручено спроектировать и возвести памятник Линкольну. Однако работа началась лишь в начале XIX в., в 1914 г. Было построено специальное здание, внутри которого поместили большую фигуру Линкольна, высеченную из мрамора скульптором Даниэлем Френчем. Линкольн сидит на постаменте, как в кресле, облокотившись, и напряженно смотрит вперед, словно пристально вглядываясь в будущее Америки. Слева и справа от постамента на мраморных стенах высечены тексты речей Линкольна, произнесенные им на Геттинсбергском поле сражения и во время второго вступления в должность президента США.

Рассматривая памятник Линкольну, фотографируемся на память. Дождь еще моросит, но небо очищается от туч. Солнце все чаще заглядывает в окна автобуса, увозящего нас от памятника Линкольну. Едем в Центр имени Джона Ф. Кеннеди. Это – Центр искусств, национальной культуры. Он возник сравнительно недавно, открылся в 1971 г., хотя идея создания подобного очага культуры вынашивалась давно, во времена президентства Вашингтона. Центр искусств включает в себя: театр имени Эйзенхауэра, оперу, кинозал Американского института кинематографии, концертный зал, где обычно выступает национальный симфонический оркестр, и ряд ресторанов. Многие страны мира внесли свой вклад в создание интерьера Центра. Прекрасные ковры, великолепные зеркала, изящные люстры, переливающиеся перламутром мраморные плиты и многое другое, что было подарено Центру различными государствами. И только, кажется, наша страна осталась, по словам сопровождающего нас гида, в стороне, не преподнеся соответствующий дар, увековечивающий память Джона Кеннеди.

Проходим по коридорам и залам Центра. Рассматриваем огромные, прекрасно выполненные фотографии всемирно известных деятелей искусства, выступавших в Центре. Среди многих талантливых служителей музы, театра и балета, покоривших жителей Вашингтона и запечатленных на фотографи-

ях, находим и наших именитых соотечественников – Ростроповича, Барышникова, в годы застоя покинувших свою страну, когда административно-командные методы управления в искусстве мешали творческому проявлению истинного таланта.

Сколько одаренных поэтов, художников, музыкантов, режиссеров были вынуждены уехать за границу! Сколько исковерканных судеб людей, оказавшихся вдали от родины! Можно ли вообще оценить тот ущерб, который был нанесен развитию русской культуры в период засилия столоначальников, возомнивших себя олимпийскими богами, раздающих награды приспособленцам от искусства, воспевающим окололитературные потуги сильных мира сего и указующим перстом запрещающих все неординарное, новаторское, не вписывающееся в примитивно толкуемые каноны социалистического реализма?

В Центре Кеннеди часто проходят концерты и выступления, собирающие вашингтонских ценителей искусства. Красивые залы, уютные места отдыха. Поднимаемся на лифте наверх. Впереди простирается Джорджтаунский канал, играющий бликами воды. За ним виднеется остров Теодора Рузвельта с находящимся на нем мемориалом. Слева от Центра расположен мемориальный мост Теодора Рузвельта, переброшенный через Потомак и ведущий в Северную Вирджинию.

Обычная автобусная туристическая экскурсия предполагает, видимо, посещение многих достопримечательностей Вашингтона с остановками у знаменитых музеев, величественных скульптурных памятников. Но мы были ограничены во времени и следовали коротким маршрутом. Не помню точно, останавливались ли мы у мемориала Томасу Джефферсону, или я его осмотрел впоследствии самостоятельно, когда представилась такая возможность. Этот мемориал находится на южном берегу Приливного бассейна. Он был открыт в 1943 г. к двухсотлетию со дня рождения Джефферсона, который являлся не только президентом США, но и основателем университета Вирджиния, крупным политическим деятелем, архитектором-любителем. Мемориал расположен в живописном месте, прекрасно смотрится на фоне вишневых деревьев, подаренных столице США столицей Японии Токио в 1912 г. Внутри мемориала находится шестиметровая бронзовая скульптура, выполненная Рудольфом Эвансом.

Помню, что наш дальнейший маршрут пролегал недалеко от Белого дома. Из окна автобуса можно было увидеть национальную рождественскую елку. Затем, петляя по городу, мы проехали, кажется, мимо Верховного суда США, белокаменного здания с колоннами, построенного в 1935 г., когда верховным судьей Соединенных Штатов Америки был Чарльз Эванс Хьюз. И наконец, подъехали к Капитолийскому холму.

Выйдя из автобуса, сфотографировались на фоне Капитолия, куполообразного здания высотою в 93 метра, олицетворяющего собой символ федерального правительства. Его постройка была начата в 1793 г. и завершена в 1867 г. 22 ноября 1800 г. президент США Джон Адамс впервые выступил в этом здании перед обеими палатами Конгресса, собравшимися в зале Сената. На протяжении многих лет облик Капитолия неоднократно менялся,

пока не дошел до наших дней в том виде, в котором предстает сегодня перед туристами, осматривающими его, а также конгрессменами и сенаторами, заседающими в нем.

Обычно, как нам пояснил гид, у входа в Капитолий стоит очередь туристов, желающих пройти внутрь здания. Однако в тот день у входа никого не было, что объяснялось сильнейшим ливнем, разразившимся с утра. К тому времени, когда мы подъехали к Капитолию, уже распогодилось, но, видимо, паломничество туристов еще не набрало свою силу, и мы смогли беспрепятственно пройти в здание Капитолия. При входе каждый из нас получил билет-сувенир, выдаваемый бесплатно на память о посещении Капитолия. С одной его стороны крупным планом изображено само здание, четко проступающее на фоне штрихообразных строений столицы и вашингтонского монумента-обелиска. С другой стороны проставлен номер билета и напечатана краткая памятка, содержащая правила поведения в галереях Конгресса – не курить, не стоять в дверях, не допускать детей младше шести лет на галереи во время посещения Сената. На моем билете стоял номер 179943.

Прошлись по галереям и залам Капитолия, ознакомились с картинами и скульптурами, находящимися в них. Гид обратил наше внимание на любопытные ухищрения, которыми подчас пользовались мудрые политики. Так, в одном из залов была создана специальная система акустики, позволявшая «провидцу», стоящему в конце помещения в определенной точке, прекрасно слышать все то, что говорилось в той стороне зала, где обычно располагались сенаторы. Мы решили проверить. Часть нашей делегации отошла к стене, другая же сосредоточилась у «потайного» места. Негромко сказали несколько слов. Даже на небольшом расстоянии от говорящего ничего не было слышно, тем более что по залу ходили туристы и довольно громко переговаривались между собой. Но вот те из нас, кто отошли к стене, причем на довольно значительное расстояние, отчетливо расслышали те слова, которые были произнесены нашими «экспериментаторами».

Все же великое искусство политика! Оказывается, уже в давние времена политики ухитрялись быть «провидцами», использующими технические средства подслушивания и вводящими в заблуждение непосвященных, принимавших все за чистую монету. Поэтому не приходится удивляться тому, что современные средства подслушивания столь часто и широко используются на американском политическом олимпе в наши дни. Нашумевшее Уотергейтское дело, закончившееся отставкой президента Никсона, лишь один из примеров, наглядно иллюстрирующий всевозможные уловки крупных политиков, стремящихся любыми средствами сделать свою политическую карьеру. Кстати сказать, нам удалось увидеть здание Уотергейта, расположенное на Вирджиния-авеню между 25-й и 26-й стрит. Правда, мы видели Уотергейт только из окна автобуса.

Знакомясь с Капитолием, мы прошли мимо двух стоящих в дверях полицейских и попали в зал заседаний конгрессменов, которые в это время находились в летнем отпуске. Посидели на галерке, куда обычно допускается пресса во время заседаний Конгресса. Спустились по винтовой лестнице вниз, постояли на том месте, которое считается центром Вашингтона.

Окончив осмотр Капитолия, мы покинули его и, обойдя здание, вышли на главную лестницу, ведущую к подножию Капитолийского холма. С лестничной площадки открывается великолепный вид на уходящий вдаль газон, ведущий от Капитолия к памятнику Вашингтону. Вашингтонский монумент представляет собой мраморный и гранитный обелиск, взметнувшийся на высоту 555 футов, или примерно 170 метров. По устоявшейся в столице традиции ни одно здание в городе не может быть выше этого обелиска. Поэтому для столицы США нехарактерны высотные здания, в отличие от Нью-Йорка с его знаменитыми небоскребами. Памятник Вашингтону возводился сорок лет. Раньше можно было подняться наверх обелиска, пройдя пешком 8 тысяч 900 ступенек, на преодоление которых требовалось не менее 17 минут. Причем церковь запрещала подниматься по лестнице одновременно мужчинам и женщинам. Теперь же работает скоростной лифт, доставляющих туристов наверх за 17 секунд. Церковь уже не возражает против того, чтобы мужчины и женщины находились в лифте вместе.

Когда две недели спустя наша делегация возвращалась в Москву и была возможность в течение двух часов совершить дополнительную автобусную экскурсию по Вашингтону, то очаровательная девушка-гид поведала следующую историю. Как-то она сопровождала делегацию туристов из Франции и рассказывала им о том, что некогда церковь запрещала одновременный подъем мужчин и женщин на вершину обелиска. Один из туристов с чисто французским юмором интерпретировал этот запрет так: «О, я, кажется, понял, почему церковь наложила подобный запрет, а затем отменила его. Конечно, за 17 минут мужчина и женщина могут позволить себе многое. Но вот за 17 секунд даже я, француз, ничего не успею сделать».

Покинув Капитолийский холм, мы отправились в гостиницу. Оставалось не так уж много времени, чтобы привести себя в божеский вид после столь неприятного пребывания под проливным дождем, переодеться и, собравшись с мыслями, настроившись на деловой лад, включиться в работу Всемирного конгресса политологов, который проходил в отеле «Шератон», расположенном примерно в получасе ходьбы от «Дюпонт-круга».

Кое-кто из членов нашей делегации уже бывал в Вашингтоне и немного ориентировался в столице США. Зная примерное направление, они повели нас пешком, с тем чтобы дать возможность «новичкам» хотя бы как-то освоиться в городе и знать на будущее дорогу в отель «Шератон», где нам предстояло в течение нескольких дней заседать на различных секциях и круглых столах, обсуждать животрепещущие проблемы политической науки. На Коннектикут-авеню, по которой мы шли, расположены небольшие магазины сувениров, грампластинок и видеокассет, книжные лавки, кафе. Не было времени останавливаться. Лишь мельком мы бросали взгляды на витрины, отмечая про себя те торговые точки, куда следовало бы заглянуть впоследствии.

Утренняя непогода сменилась духотой, напоминавшей сырую парилку. Для летнего Вашингтона характерна повышенная влажность и жара. По своему климату он напоминает Сочи. Когда-то район будущей столицы США был болотной местностью, насыщенной неисчислимым множеством мошкары. По мере одевания Вашингтона в асфальтовые вериги, мошкара переместилась

в иные края, но липкая, ощущаемая всем телом влажность осталась, особенно давая знать о себе в периоды краткого чередования дождей и солнцепека.

По дороге в «Шератон» случилось непредвиденное. Мы шли по мосту, мимо нас проносились многочисленные автомобили. И вдруг совершенно неожиданно одна из наших девушек и я оказались в весьма плачевном состоянии. Какой-то автомобиль на большой скорости влетел в лужу, образовавшуюся во время утреннего ливня, и окатил нас мутной водой. Мы оказались мокрыми с ног до головы. На возвращение в гостиницу и переодевание не было времени. Оставалось только довольствоваться тем, что солнце сделает свое доброе дело и хоть немного подсушит промокшую одежду.

Кое-кто из членов нашей делегации заметил, что надо было записать номер машины и подать иск. Пусть водитель компенсирует материальные и моральные издержки пострадавших. Но это была, скорее, незлобная шутка, предназначенная для снятия нашего напряжения и разочарования от того, что, не успев переодеться после захватившего нас ливня, двое из нас вновь оказались мокрыми. Попробуй углядеть номер машины, пронесшейся мимо тебя на большой скорости!

Я вовсе не хочу сказать, что этот эпизод свидетельствует о бескультурии американских водителей, их лихачестве. Просто мы оказались в таком месте, где в общем-то вашингтонцы редко ходят пешком и водители имеют возможность развивать большую скорость, по сравнению с людными перекрестками, где им приходится быть всегда начеку. Впоследствии я неоднократно убеждался в том, что вашингтонские водители всегда и непременно уступают дорогу пешеходам. Этим они заметно отличаются от большинства московских водителей, которые практически во всех случаях чувствуют свое превосходство перед пешеходами, не уступают им дорогу даже в местах перехода. В Вашингтоне наблюдается иная картина. Даже если пешеход нарушает правила, идет на знак, запрещающий переход улицы в данный момент, водители, как правило, замедляют ход, пропускают нарушителя уличного движения. Причем от них не услышишь никакой брани, типа «Куда прешь под колеса!», «Ослеп что ли?», «Жить надоело?». А именно такими или схожими выражениями наш отечественный водитель часто награждает нерасторопного пешехода, замешкавшегося у светофора или перебегающего улицу. Мне неоднократно приходилось видеть, как вашингтонский владелец автомобиля спокойно и даже как-то равнодушно, воспринимая как должное, уступает дорогу пешеходам там, где, казалось бы, он имеет явное преимущество и все права жать на газ. И это при всем том, что на перекрестках улиц столицы США не встретишь полицейских. Их просто нет. Т.е. они, конечно, имеются в Вашингтоне, но в системе дорожного движения они совершенно невидимы. Во всяком случае, полицейские не стоят на каждом перекрестке, как это наблюдается в Москве, где всюду маячат постовые милиционеры, жезлом регулирующие движение или следящие за порядком, находясь в стекляшках, возвышающихся над водителями и пешеходами. Уважение к пешеходу является как бы неотъемлемой частью психологии вашингтонских водителей. Что касается полицейских, то они, как нам пояснили местные жители, появляются обычно десять минут спустя после какого-либо дорожного происшествия.

V

Вот и отель «Шератон». Его первые два этажа специально отведены для гостевых встреч. Несколько ресторанов, коктейль-баров и кафе, магазинчики, где можно приобрести сувениры и необходимые товары, анфилады конференц-залов и комнат, предназначенных для заседаний и имеющих специальные названия. Мэрилендская, Далаварская и Вирджинская анфилады, включающие комнаты, названные именами различных городов США: Вермонт, Канзас, Висконсин, Колорадо, Ричмонд, Арлингтон, Александрия и другие. Комнаты для заседаний, названные в честь общественных и политических деятелей Америки: Джонсон, Трумэн, Кеннеди, Рузвельт, Эйзенхауэр, Тафт и другие. Словом, отель «Шератон» может служить образцом делового подхода к архитектурным сооружениям американской столицы, органически сочетающим в себе широкие возможности как по размещению гостей, так и по проведению научных форумов, предполагающих заседания как большого количества людей, так и малых групп.

Именно здесь проходил XIV Всемирный конгресс Международной ассоциации политической науки. Тема вашингтонского конгресса – «К глобализации политической науки». Среди участников научного форума, представленного ведущими политологами различных стран мира, находилась и советская делегация, возглавляемая президентом Советской ассоциации политических наук, членом-корреспондентом АН СССР Г. Шахназаровым.

В рамках конгресса работало множество мини-пленарных секций, исследовательских комитетов и групп, на которых слушались многочисленные научные сообщения, развертывались принципиальные дискуссии, происходил обмен мнениями между учеными по широкому кругу вопросов политической науки. Достаточно перечислить только некоторые аспекты, затронутые и обсужденные на различных заседаниях и круглых столах, чтобы представить себе комплекс проблем, находящихся в центре внимания политологов. Теория и методология политической науки, информация и политика, политические ориентации в современном мире, политическая философия и социология, международная политическая экономика, формальные модели международной политики, национальные политические процессы, групповые различия в политических отношениях, политическая социализация, общественное мнение и идеологические структуры, избирательная система, законодательная и исполнительная власть, политическое лидерство, государственное управление и глобальные проблемы, политическая деятельность транснациональных корпораций, политические элиты и коррупция, политическая поддержка и отчуждение, биология и политика, этические проблемы политической науки, политика и СПИД, половозрастные различия в национальной и глобальной политике, политическая география, политика и этничность, права человека, политика и образование, психополитика, политика и религия – вот обширный, но далеко не исчерпывающий круг вопросов, поставленных и обсужденных на вашингтонском конгрессе.

Разумеется, даже при всем своем желании никто из участников конгресса не мог присутствовать на всех заседаниях и круглых столах. Это невозможно

было сделать в силу того, что одновременно в различных залах отеля «Шератон» проводились десятки различных заседаний. Кроме того, на базе различных институтов и центров Вашингтона, включая Институт мира США, Джойнтовский центр политических исследований, Вильсоновский центр, Бруклинский институт и другие, были организованы исследовательские сессии, а также специализированные курсы по использованию компьютеров при решении прикладных задач политической науки, по совершенствованию законодательства и по целому ряду других вопросов, имеющих непосредственное отношение к различным сферам политического знания.

Вполне очевидно, что личные впечатления о вашингтонском конгрессе являются весьма ограниченными и далеко не полными. Очевидно и то, что они могут затронуть только те аспекты исследований политической науки, которые удалось вычленить в ходе заседаний и дискуссий, посвященных проблемам политической культуры и религии, психополитики и глобального моделирования политических процессов, т. е. тех заседаний, на которых мне довелось побывать. Однако, прежде чем коснуться этих проблем и высказать некоторые свои соображения по этому поводу, имеет смысл кратко напомнить историю развития политической мысли, чтобы стало более понятно, почему вашингтонский конгресс избрал в качестве центральной темы «К глобализации политической науки».

Известно, что различные проблемы политики, государства, правительства издревле были в центре внимания пытливых умов человечества. Однако лишь в 1662 г. была создана первая кафедра политики при университете Упсала, и только в XIX столетии политические науки стали рассматриваться в качестве самостоятельной научной дисциплины. В 1872 г. была открыта Школа политических наук в Париже, в 1880 г. – Школа политической науки при Колумбийском колледже, в 1895 г. – Школа экономики и политики в Лондоне. В 1903 г. была основана Американская ассоциация политической науки, а в 1949 г. – Международная ассоциация политической науки. В послевоенный период в целом ряде стран Западной Европы и Америки возникли исследовательские институты, в рамках которых проходило осмысление актуальных проблем политики. В частности, в 1964 г. появился Институт политической науки при Варшавском университете. В 70-х годы открылись центры по изучению политических процессов в странах Африки, Азии, Южной и Центральной Америки. В 1961 г. была образована Советская ассоциация государственных наук, переименованная в 1981 г. в Советскую ассоциацию политических наук. В 1988 г. в Москве открылся Центр политических исследований.

В научных центрах и следовательских институтах различных стран мира накоплен богатый опыт по изучению политических процессов странового и регионального характера. Однако сегодня, когда в центре внимания ученых и мировой общественности оказываются глобальные проблемы современности, затрагивающие основы существования человеческой цивилизации, политологические исследования не могут ограничиваться анализом национальных приоритетов, тактики и стратегии политического поведения отдельных государств. Политические реалии взаимосвязанного и взаимозави-

симого мира требуют обобщения накопленного знания, системного видения перспектив развития человечества, предусматривающего учет и исследование субъектов и объектов политического действия в глобальных масштабах.

Глобализация политической науки становится своего рода императивом понимания человечества как единого целого, имеющего общую судьбу для всех людей, но включающего в себя многообразные политически формы, структуры и культуры. Не случайно на Вашингтонском конгрессе была предпринята попытка объединить усилия политологов, специализирующихся в различных сферах политического знания, с целью выявления эвристических возможностей и практических рекомендаций по созданию глобальной политической науки.

В ряде специальных докладов рассматривались перспективы глобальных политических исследований, отношение различных стран к мировым кризисным процессам, международные политические стратегии для решения глобальных проблем, интернализация политического образования. Некоторые политологи ставили вопрос о том, возможная ли в принципе глобальная политическая теория, или следует говорить о плюрализме политических наук. И хотя по всем этим проблемам высказывались разнообразные, часто не совпадающие друг с другом суждения и не на все вопросы были даны исчерпывающие ответы, тем не менее работа Вашингтонского конгресса характеризовалась духом доброжелательного отношения к инакомыслию, стремлением большинства ученых понять высказанные точки зрения и устранить существующие разногласия в трактовке и оценке происходящих в современном мире политических процессов.

Особый интерес у участников конгресса вызвали круглые столы, посвященные осмыслению марксистского понимания политики и существа перестройки в СССР. На одном из них «Марксистская политическая наука сегодня» обсуждались проблемы соотношения насильственных и ненасильственных путей преобразования мира, международных национальных структур, внешнего и внутреннего насилия, коллективного и индивидуального терроризма. Советские ученые, представленные Ф. Бурлацким, В. Ковалем, Г. Шахназаровым, Э. Комаровым, Г. Старушенко, В. Чихквадзе и другими, высказывали свою точку зрения по этим вопросам. Конечно, проблема соотношения насильственных ненасильственных методов в политической борьбе занимает важное место в современном мире. Не случайно она стала объектом размышления отечественных и зарубежных участников дискуссии, большинство из которых пришло к выводу, что выбор форм и методов социально-политических преобразований зависит от конкретно-исторической ситуации. Однако, как представляется, проблема насилия не является центральной в политической мысли. Во всяком случае, политические исследования включают в себя широкий спектр не менее, а быть может, более существенных проблем, связанных, в частности, с новым политическим мышлением, обеспечением всеобщей международной безопасности, устранением угрозы ядерной войны. Поэтому вряд ли оправдан тот акцент на проблемах насилия, который был сделан участниками круглого стола «Марксистская политическая наука сегодня». Тем более что в работе вашингтонского конгресса работали специ-

альные мини-пленарные секции и исследовательские комитеты, посвященные рассмотрению методологических проблем и исторических перспектив политического насилия и ненасилия.

Более плодотворной представлялась работа круглого стола «Может ли быть изменена советская политическая культура?», на котором обсуждался широкий круг вопросов, связанных с процессами перестройки, протекающими в нашей стране. Выступления зарубежных ученых показали, что политологи внимательно следят за развитием процессов демократизации и гласности в СССР. Основная проблематика обсуждений сводилась к рассмотрению того, что представляет собой перестройка. Является ли она революцией, реформацией или реконструкцией? Имеются ли в советском обществе противники перестройки и если да, то какова их социальная основа?

Одни зарубежные политологи давали позитивную оценку перестройке. Другие высказывали сомнения в эффективности мер, способствующих радикальным изменениям политической культуры в СССР. В связи с этими оценками и сомнениями, высказанными со стороны зарубежных политологов, советские участники дискуссии подчеркнули, что процессы перестройки связаны с изменением консервативных принципов и ценностей, относящихся к сфере управления (бюрократизм, излишний централизм, командно-административные методы), а не основ социально-экономической и политической системы. Стоит, пожалуй, отметить то обстоятельство, что, несмотря на повышенный интерес зарубежных ученых к внутренней жизни советского общества, во многих их выступлениях не содержалось глубокого научного анализа происходящих в СССР изменений. Большинство из них оставалось на уровне журналистского описания, основанного на таких газетных источниках, как «Московские новости», «Правда», «Известия».

Значительный интерес у участников вашингтонского конгресса вызвал также круглый стол «Советская политика во время перестройки», в рамках которого обсуждались внутренние и международные проблемы политической деятельности СССР. Многие зарубежные политологи, в частности К. Мушакоджи (США) и Р. Такер (США), подчеркнули важность происходящих в советском обществе перемен. Наряду с реально развернувшимися процессами демократизации и гласности, отмечались также и те трудности, с которыми так или иначе придется столкнуться сторонниками перестройки. Особый интерес зарубежные политологи проявляли к предстоящим изменениям в политической и правовой системе СССР. Пожалуй, наибольшее число вопросов с их стороны относилось именно к этой сфере преобразований в нашем обществе. Советские участники дискуссии, включая Ф. Бурлацкого, А. Здравомыслова, Д. Керимова, В. Коваля, Г. Шахназарова и других, отвечали на поставленные перед ними вопросы, освещали специфику перестроечных процессов в СССР, осуществляли оживленный диалог с зарубежными политологами, что в значительной степени способствовало не только установлению доверия между учеными, придерживающимися различных мировоззренческих позиций, но и налаживанию научных контактов, завершившихся достижением договоренности о проведении ряда совместных исследований. Это явилось значительным шагом вперед, по сравнению с предшествующими

политическими конгрессами, на которых идеологические стереотипы оставались камнем преткновения на пути совместного сотрудничества ученых, плодотворно работающих в различных странах.

Среди большого количества исследовательских комитетов и групп, представленных на вашингтонском конгрессе, имелись такие, в центре внимания которых была религиозная проблематика. Политическая география и религиозные факторы, религия и государство, религия и массовая политика, религия и общественное мнение – таковы общие темы, вынесенные на обсуждение участников конгресса. В выступлениях зарубежных ученых затрагивались проблемы сравнительного анализа религиозных движений в США, Франции, Италии, Индии, Ирана, воздействия религиозной идеологии на степень участия женщин в политической жизни Пакистана, Бангладеш и Израиля, взаимоотношений между церковью и государством в Великобритании, Северной Ирландии и Колумбии, выступлений военной хунты против католической церкви в Чили, политической роли католицизма в социалистических странах Западной Европы, взаимосвязей между теологией и политической стабильностью в странах Центральной и Южной Америки.

Большинство зарубежных ученых подчеркивало, что религия оказывает существенное влияние на поведение людей во многих странах мира, является катализатором национально-освободительных движений. Некоторые из них обратили внимание как на усиливающуюся роль религиозной политики в отдельных обществах, так и на политизацию религии в ряде стран, например в США. В контексте глобальных политических процессов рассматривалась устойчивая тенденция к развитию религиозного плюрализма, отражающего культурное разнообразие в современном мире. В отдельных докладах не только прослеживались исторические корни взаимоотношений между религией и государством или раскрывались ретроспективные связи между религиозными ценностями и политическими движениями, но и оценивались возможные перспективы политического лидерства с точки зрения воздействия религиозных установок на сознание масс.

Среди участников советской делегации не предусматривались доклады и выступления, посвященные религиозной проблематике. Фактически, этот пласт политических исследований выпал из поля зрения. Между тем осуществляемая в нашей стране перестройка вызвала к жизни новые процессы, заставляющие переосмысливать взаимоотношения между церковью и государством, проявлять большую терпимость и уважение к религиозным чувствам верующих. Активное участие русской православной церкви в борьбе за предотвращение угрозы развязывания ядерной войны и сохранение мира, усиление религиозных умонастроений в прибалтийских и среднеазиатских республиках – все это требует научного анализа, вскрывающего объясняющего тесные связи между религией и политикой, религиозными ценностями и общественными движениями. Думается, что дальнейшее развитие политических исследований в нашей стране должно идти по линии обстоятельного изучения многообразных аспектов политических структур и процессов, включающих в себя, наряду с другими вопросами, также и религиозную

проблематику с последующим представлением результатов этих исследований на международных научных форумах.

На одном из исследовательских комитетов рассматривались проблемы психополитики. Выступления специалистов в этой области научного знания были посвящены психополитическому анализу мировых лидеров, психологических корней установления фашизма в Германии, наклонностей отдельных индивидов к алкоголизму и завоеванию политической власти, болезненного расщепления человеческой психики и формирования авторитарного характера личности, а также методологии проведения психополитических исследований с использованием идей видных социологов, психологов и психоаналитиков.

Во многих выступлениях зарубежных ученых раскрытие политического портрета мировых лидеров осуществлялось, как правило, с психоаналитических позиций, когда политическое поведение глав государств и видных общественных деятелей выводилось из их детских переживаний и внутриличностных конфликтов. Такой подход к психополитическим исследованиям нуждается, разумеется, в основательном осмыслении. Однако попытки раскрытия тесных связей между психологией и политикой заслуживают самого серьезного внимания, особенно в тех случаях, когда объектом изучения становится бессознательная мотивация политического поведения как отдельных личностей, так и различных социальных групп.

Надо сказать, что все эти аспекты еще не получили должного освещения в отечественной научной литературе. Между тем проблемы бессознательной деятельности людей, часто обусловливающей те или иные процессы, решительно вскрываемые сегодня в нашей стране и связанные, в частности, с агрессивным поведением, взятками, чинопочитанием, коррупцией, национализмом и т. д., требуют обстоятельного изучения как на теоретическом, так и на эмпирическом уровнях. И здесь, надо полагать, отечественным ученым еще предстоит серьезная работа, предполагающая раскрытие глубинных основ бессознательной деятельности людей и соотнесение их с политическим экстремизмом, политической апатией, культом личности. Исследования подобного рода тем более необходимы, что в условиях развертывания процессов демократизации и гласности все актуальнее становятся работы, посвященные изучению теоретической и практической деятельности политических лидеров, будь то фигуры Сталина, Бухарина, Троцкого, Хрущева, Брежнева или современников, занимающих ключевые высоты в общественно-политической жизни страны.

Одна из особенностей вашингтонского конгресса состояла в том, что в его работе предполагались не только доклады, включающие в себя концептуальное осмысление разнообразных политических структур и процессов, но и сообщения, предполагающие изложение результатов конкретных политических исследований, выполненных с помощью вычислительной техники. Речь идет о тех мини-пленарных заседаниях, исследовательских комитетах и специальных сессиях, в рамках которых обсуждались вопросы, связанные с компьютерными моделями международной политики, формализованными методами политических исследований, глобальным моделированием в целом.

Так, на специальной сессии «Кибернетическое моделирование и политическая наука» рассматривались проблемы методологии, теории и практики глобального моделирования. В исследовательской группе «Проблемы моделирования международного сотрудничества» поднимались вопросы, относящиеся к построению математических моделей международного сотрудничества, динамики международных переговоров, стратегии устранения национальных и региональных конфликтов. На подсекции «Современное состояние дел в формальных моделях международной политики» ее участники обменялись соображениями по поводу исследований пределов политической власти, отношением между общественным мнением и политикой национальной безопасности, глобализации политических процессов. На специальной сессии «Дивергенция и конвергенция в глобальном моделировании пяти континентов» предметом обсуждения стали проблемы разоружения, развития и построения глобального будущего с демонстрацией конкретных моделей, использованных при изучении стран Западной и Восточной Европы, Азии и Африки, Латинской Америки.

Плодотворность обсуждения актуальных проблем моделирования политических процессов предопределялась предшествующей организацией круглого стола «Глобальное моделирование и политическая наука», состоявшегося в марте 1988 г. в Москве. Именно на данном круглом столе, в работе которого приняли участие советские и зарубежные ученые, выявились теоретические и практические трудности, связанные с построением глобальных моделей политических процессов. Поскольку осмысление и преодоление этих трудностей до сих пор остается одной из важных задач совместной работы политологов и специалистов в области построения формализованных моделей, имеет смысл воспроизвести некоторые существенные моменты, характерные для московского круглого стола и способствующие лучшему пониманию той идейной атмосферы, в которой проходили соответствующие заседания и дискуссии на вашингтонском конгрессе.

VI

Известно, что в качестве самостоятельного направления научных исследований глобальное моделирование возникло в начале 70-х годов XX столетия. Известны и те бурные дискуссии, которые велись на протяжении ряда лет среди ученых и которые были связаны с определением статуса глобального моделирования, выявлением его эвристических возможностей и ограничений. Разумеется, отголоски прошлых дискуссий доходят и до наших дней, когда время от времени разгораются дебаты вокруг очередной публикации, содержащей анализ перспектив мирового развития. На московском круглом столе особую остроту приобрели как раз те вопросы, которые неоднократно обсуждались в период возникновения глобального моделирования.

Можно ли с помощью формальных моделей понять направленность развития тех или иных глобальных процессов, в частности, политических? Что дает глобальное моделирование? Какая польза от него?

Среди участников московского круглого стола обнаружились две противоположные друг другу методологические позиции. Сторонники одной стремились подчеркнуть, что использование компьютерных моделей может и должно оказать существенную помощь при анализе политических ситуаций и выявлении альтернатив политического развития, а также определении путей и средств регулирования международных конфликтов. Сторонники другой выражали сомнение в том, что компьютерное моделирование способно внести какой-либо позитивный вклад в исследование политических процессов.

Ученые, придерживающиеся первой ориентации, призывали к дальнейшей разработке моделей, демонстрируя перед участниками круглого стола результаты модельных экспериментов, связанных с анализом конкретных политических ситуаций и глобальных процессов экономического, энергетического и экологического характера. Ученые, придерживающиеся второй ориентации, сосредоточили внимание главным образом на концептуальном осмыслении проблем и противоречий развития системы международных отношений. Одни из них исходили из того, что при исследовании политических процессов интуитивное мышление остается более плодотворным, по сравнению с компьютерными моделями. Другие высказывали мнение, что компьютерное моделирование политических процессов на длительную перспективу не представляется продуктивным, поскольку политические события в мире, особенно во многих развивающихся странах, быстро меняются. Третьи отмечали, что, чем дальше компьютерное моделирование вторгается в сложные сферы политики, тем больше оно обнаруживает присущие ему недостатки и ограничения. Четвертые не отрицали важность глобального моделирования, но одновременно придерживались точки зрения, согласно которой компьютерные модели далеко не безупречны в эвристическом отношении и их использование при анализе политических ситуаций является весьма проблематичным.

В принципе, можно понять как тех, кто высказывается в поддержку использования компьютерного моделирования при исследовании политических процессов, так и тех, ко выражает сомнение на этот счет. Однако, как представляется, расхождением между теми и другими становится ареной лобовых столкновений тогда, когда имеет место абсолютизация определенных методов познания реальности и изучения альтернатив политического развития. В этом случае возникает дилемма: использовать ли математические методы анализа, компьютерные модели, поступившись проблемами, не поддающимися формализации, или опираться исключительно на умственные способности человека, на интуитивное мышление, отказавшись от компьютерного эксперимента. Разрешение этой дилеммы нередко происходит за счет отказа от одного метода исследования в пользу другого.

Между тем учет и рассмотрение политической проблематики дает основание заключить, что мы не можем отказаться ни от компьютерного моделирования, требующего точной обработки различных данных, в том числе почерпнутых из политической науки, ни от содержательного понимания смысла и значения обобщенного знания о политических структурах и про-

цессах, политической деятельности руководителей стран, государств и организаций, политических изменений, происходящих в различных общественных системах и в мире в целом. Речь идет о возможности и необходимости совмещения количественного и качественного подходов, объединения в единую систему формализуемых и неформализованных элементов моделирования глобальных структур и процессов.

Аналогичные соображения нашли свое отражение в выступлениях некоторых участников московского круглого стола. Судя по характеру обсуждения методологии теории и практики глобального моделирования политических процессов, они доминировали на вашингтонском конгрессе. Во всяком случае, в отличие от московского круглого стола, на котором в значительной степени наблюдался поиск компромиссов между различным пониманием эвристических возможностей и целей компьютерного моделирования, на вашингтонском конгрессе шел конструктивный разговор о новых подходах к моделированию международных отношений и стратегического баланса сил, о прикладных задачах глобального моделирования в реализации международного проекта по исследованию состояния геосферы и биосферы с учетом происходящих в мире изменений, в то числе и политического характера, о результатах экспериментальных исследований в отдельных сферах политической жизни различных государств, включая, например, моделирование изменений в политическом руководстве социалистических стран.

В связи с обсуждением актуальных проблем глобального моделирования политических процессов на вашингтонском конгрессе возникает несколько соображений по этому поводу.

Во-первых, изучая международные отношения и политическую обстановку в различных странах и регионах, исследователи апеллируют, как правило, к информации, далеко не всегда дающей адекватное представление о движущих силах, приводящих к политическим изменениям в мире. В самом деле, качественный и количественный анализ международных отношений по-прежнему осуществляется, исходя из априорной предпосылки рационального поведения людей, организаций, государств. Именно эта методологическая установка лежала в основе выступлений многих участников вашингтонского конгресса, посвященных осмыслению процессов глобализации политической науки. Но в том-то и дело, что во многих случаях политические решения и политическое поведения вообще являются, как показывает мировая практика, иррациональными. Политики только думают, что они действуют рационально, в то время как мотивы их политического поведения чаще всего имеют иррациональную основу. К сожалению, иррациональные политические действия крайне редко становятся предметом осмысления и изучения. В этом отношении весьма показательна исследовательская группа по психополитике, в рамках которой обсуждались проблемы бессознательной мотивации поведения политических лидеров и работа которой была ограничена узким кругом специалистов, начитывающих всего десять – пятнадцать человек, в то время как дискуссии по другим аспектам политического знания собирали значительную аудиторию, превышающую подчас территориальные и временные возможности для активного участия всех желающих.

Почему рациональные действия нескольких людей или групп неожиданно оборачиваются установлением иррациональных отношений между ними? Почему рациональные действия различных государств приводят к таким политическим последствиям, которые вызывают взрыв иррациональных чувств ненависти одного народа к другому, безотчетной подозрительности, недоверия и страха? Что мы знаем о действии бессознательных сил в глубинах человеческой психики? Обращаем ли внимание на коллективное бессознательное, обусловливающее многие политические процессы, связанные с массовой истерией, шовинизмом, национализмом?

Думается, что до тех пор, пока исследователи будут ориентироваться исключительно на рациональное поведение людей, организации стран и государства и не будут уделять должного внимания иррациональным мотивам политических действий, вряд ли возможно адекватное понимание происходящих в мире политических изменений и выявление продуктивных решений, способствующих устранению кризисных ситуаций, всевозможных раздоров и вооруженных столкновений. Есть основания полагать, что и глобальное моделирование политических процессов может оказаться бесперспективным, если оно не будет включать в себя информацию об иррациональной деятельности политических лидеров, организаций, стран, государств. Другое дело, что именно в этой сфере человеческой деятельности наши знания являются весьма ограниченными, требующими серьезной работы по изучению специфической логики, особого языка и скрытой символики бессознательного, сопровождающих протекание политических процессов и установление международных отношений.

Здесь возникает сложный комплекс проблем, связанных, с одной стороны, с уточнением понятий «иррациональность», «бессознательность», с выявлением закономерностей иррационального выбора политических решений и возникновения бессознательных процессов в различных политических системах, а с другой – с учетом и формализацией наших знаний об иррациональном поведении людей, индивидуальном и коллективном бессознательном. Трудно сказать, как и каким образом будут решены все эти проблемы. Ясно лишь одно: исследование международных отношений, моделирование глобального и регионального развития политических процессов не может стоять в стороне от обсуждения и решения данных проблем. Специалистам по компьютерным моделям и политологам следует объединить свои усилия, чтобы иметь адекватные представления о политических изменениях в современном мире и на их основе прорабатывать социально приемлемые для человечества тактику и стратегию разрешения международных конфликтов и создания всеобщей системы безопасности.

Во-вторых, в последнее время среди зарубежных политологов и специалистов в других областях научного знания все чаще высказывается точка зрения, согласно которой современные представления о вероятностных тенденциях развертывания политических процессов и возможных траекториях движения человечества обесценивают некогда широко распространенную в науке идею о предопределенности мирового развития. Так, в ходе дискуссий на московском круглом столе патриарх глобального моделирования К. Дойч

(США) неоднократно подчеркивал, что, в отличие от осуществляемых на Западе глобальных исследований, глобалистика в СССР не освободилась от детерминизма, присущего науке XIX в. Западные модели мирового развития основываются на вероятностном подходе, в то время как в работах советских авторов, особенно политологов и обществоведов, преобладает, по словам К. Дойча, детерминистский взгляд, основанный на признании исторически обусловленных закономерностях развития человечества, предопределяющих будущее мировой системы. Высказанная К. Дойчем точка зрения нашла поддержку в ряде выступлений зарубежных ученых на московском круглом столе. Суждения подобного рода, хотя подчас и в неявной форме, имели место и на вашингтонском конгрессе, где так или иначе затрагивались проблемы вероятностного и детерминистского подходов к исследованию глобальных политических процессов и изменений в мире.

Современная наука действительно апеллирует к вероятностному мышлению, способствующему, в частности, выявлению возможных альтернатив развития человечества и принятию соответствующих управленческих решений, в том числе и политического характера. Прямолинейный детерминизм XIX столетия, используемый при объяснении мирового развития, обнаруживает свою несостоятельность. Но это вовсе не означает, что развитие человечества осуществляется исключительно по вероятностным траекториям, не оставляющим места для какого-либо детерминизма. Самоорганизация мировой системы и управление ею находятся, видимо, в таких диалектических связях между собой, что альтернативность развития человечества проявляется лишь в критических точках. В этих точках осуществляется выбор дальнейшего пути мирового развития, и именно здесь управление начинает играть решающую роль. Затем в силу вступают внутренние закономерности развития, связанные с самоорганизацией системы и действующие до тех пор, пока эта система вновь не придет к некой критической точке, в которой открываются новые альтернативы развития. Таков, по-видимому, общий механизм функционирования мировой системы, включающий в себя сложные взаимосвязи и диалектические переходы от детерминизма к альтернативности и от альтернативности к детерминистскому развитию.

В-третьих, одна из важных задач моделирования глобальных политических процессов состоит в том, чтобы обнаружить критические точки развития человечества, выявить возможные политические альтернативы и из них выбрать те пути и средства политических изменений в мире, которые бы способствовали совмещению научно-технического, социального и нравственного прогресса. Это означает, что глобальное моделирование политических процессов должно быть не только перспективным, ориентированным на исследование будущего, но и ретроспективным, связанным с проникновением в глубины человеческой истории с тем, чтобы иметь представление о предшествующих этапах развития человеческой цивилизации и историческом опыте решения проблем и противоречий, некогда возникших перед различными поколениями людей.

Для исследователей в области глобального моделирования стала общезначимой ориентация на выявление будущего состояния мировой сис-

темы без учета предшествующего опыта ее развития, рассмотренном в длительном горизонте времени. В лучшем случае моделирование глобального развития осуществляется на основе данных, ограниченных началом XX столетия. Но почему бы не заглянуть в историческое прошлое, исчисляемое несколькими столетиями? Быть может, с помощью компьютерных моделей нам удастся обнаружить ранее существовавшие альтернативы развития человеческой цивилизации, выглядевшие сегодня более привлекательными и целесообразными, по сравнению с той, которая в силу определенных управленческих воздействий со стороны человека стала некогда превалирующей, но, как оказалось, приводящей на грань глобальной катастрофы.

Не уверен, что глобалисты предпринимали попытки восстановления «связи времен», сокрытой под пластами исторического прошлого. Но вот в художественной литературе мы находим примеры того, как с помощью компьютеров прослеживаются детерминистские и альтернативные варианты предшествующего развития человечества. Так, в романе Владимира Тендрякова «Покушение на миражи», написанном несколько лет тому назад, но опубликованном только в 1987 г., повествуется о созданной группой ученых математической модели истории, на основе которой была разработана компьютерная программа «Апостол», дающая возможность рассмотреть движение человечества без фигуры Иисуса Христа. Альтернативное развитие человеческой цивилизации осуществлялось под влиянием Павла – второй после Христа фигуры в христианстве. Управленческое воздействие извне заключалось во введении в компьютерную программу запрета на Христа. Однако, когда по чистой случайности программисты стерли ранее введенный запрет, из разрозненного набора многочисленных символов, означающих отдельные черты характеров, сложился облик Христа. «Убитый» по замыслу компьютерного эксперимента Христос вновь воскрес, как только движение человечества стало осуществляться по своим внутренним закономерностям развития.

На этом примере, почерпнутом из художественной литературы, можно было бы рассмотреть соотношение между детерминистским и вероятностными путями развития человечества. Но в данном случае речь идет о другом – о возможности глобального моделирования вторгаться в глубинные пласты истории с целью выявления критических точек, в которых некогда существовал веер альтернатив развития человеческой цивилизации.

Коль скоро сегодня мы говорим о тупиковой ветви развития, связанной с возможностью самоуничтожения вследствие глобальной экологической катастрофы или развязывания ядерной войны, то, быть может, еще не поздно свернуть с этого губительного для человечества пути?

Где тот критический предел, преступив через который мы с необходимостью и неизбежностью движемся к глобальному самоубийству? Не выбрали ли мы в прошлом ложный, тупиковый путь развития? И, если действительно мы совершили в прошлом оплошность, то когда и как это случилось?

Ответы на эти вопросы предполагают развертывание научных исследований в области глобального моделирования, ориентированных на изучение не только будущего, но и прошлого.

VII

Задумываясь над вопросами, касающимися судьбы человечества, невольно обращаешься в прошлое, к тем представлениям о жизни, которые некогда превалировали в умах людей, являлись первоистоком их философствования. В древнегреческой философии, например, существовала точка зрения, согласно которой мир состоит из четырех элементов – земли, воды, воздуха и огня.

Когда древнегреческие философы пытались понять закономерности возникновения жизни во Вселенной, они, вероятно, были преисполнены гордостью от осознания того, что им удалось вычленить четыре основные элемента, составляющие первооснову бытия. Им и в голову не могла прийти мысль, что история развития человечества обернется не фарсом, не комедией, а подлинной трагедией, когда земля, вода, воздух и огонь станут источником не столько жизни, сколько смерти. По иронии, достойной глубокого сожаления и мучительного вопрошания (как, отчего и почему?), описанные в древнегреческой философии четыре элемента бытия оказались сегодня смертоносными, приносящими гибель людям и грозящими превратить человечество в кромешный ад, а нашу некогда цветущую планету в опустошенный и испепеленный шар, пугающий своим холодным безмолвием остальные звездные миры.

В самом деле, земля, придававшая антеевскую силу, стоило лишь к ней прикоснуться, одарившая своими сокровищами людей и вызывавшая душевный восторг своими красотами, перестала радовать глаз и согревать сердца землян. Она превратилась в кладбище для радиоактивных отходов, которые рано или поздно своим излучением смогут дотянуться до человека и превратить его в тлен. Еще не утихли отзвуки трагедии, разыгравшейся в Бразилии в 1987 г. и приведшей к человеческим жертвам, когда выброшенный на землю за ненадобностью медицинский прибор, содержащий капсулу с радиоактивным изотопом цезия-137, послужил источником радиоактивного заражения сотен людей. А сколько потенциально опасных для жизни людей веществ и объектов разбросано по земле во всем мире, будь то химикаты, используемые в сельском хозяйстве, или ядерные реакторы, даже в мирное время приносящие, как показала чернобыльская трагедия, неисчислимые беды! Земля, которую мы начинили смертоносными отходами производства и на которой построены «мирные» объекты, таящие потенциальную угрозу для людей, стала не только одним из элементов становления бытия и поддержания жизни, сколько источником нашего общего падения в бездну небытия и соскальзывания в лоно смерти.

Вода, утоляющая жажду, снимающая усталость и издревле являющаяся необходимым средством поддержания жизни, когда одного глотка из чистого спасительного источника было достаточно для восстановления сил и здоровья человека, сегодня таит в себе угрозу. Моря и океаны все больше загрязняются отходами промышленного производства, связанного с добычей полезных ископаемых с морского дна, а транспортировка нефти на судах оборачивается тем, что в результате повреждений и катастроф, ведущих к затоплению танкеров, большие площади поверхности воды покрываются масляной пленкой, вызывающей гибель рыбы. Озера и реки отравляются кислотными дождями,

химикатами, отходами производства многочисленных заводов и комбинатов, превращающими воду в мутные, совершенно непригодные для питья источники, требующие строительства дорогостоящих очистительных сооружений.

Воздух, некогда благоухающий ароматом цветов, насыщенный озоном и опьяняющим дурманом лечебных трав, со временем оказался отравленным выхлопными газами миллионов машин и смертоносными дымами, вырывающимися из жерла многочисленных труб, длинным шлейфом простирающимися по всему небосклону и затмевающими собой солнечный свет. Ядовитые выбросы в атмосферу, сопровождающие бурное развитие металлургической, химической и иных отраслей промышленности, превратили города в индустриальные конгломераты, окутанные непроницаемым смогом и смертоносными испарениями, подтачивающими здоровье людей. Медики считают, что 90% раковых заболеваний имеют антропогенный характер, т. е. связаны с загрязнением окружающей среды, в том числе и воздушного бассейна. Отравленный воздух превратился в настоящее бедствие, практически охватившее все континенты, поскольку леса, являющиеся легкими планеты, но исчезающие с лица земли со скоростью 6 млн га ежегодно, не справляются с той нагрузкой по очищению воздушных массивов от клокочущих хрипов технической цивилизации, которая ложится на них.

Огонь, спасавший человека от холода, обогревающий домашний очаг и способствовавший развитию человеческой цивилизации, одновременно породил чудовищные мысли об использовании его в разрушительных целях. Согревающее тело и душу пламя нередко оборачивалось против людей, будь то еретики, сжигаемые на кострах инквизиции в средние века, или мирные жители, подвергшиеся агрессии с применением напалма во второй половине XX столетия. Огонь был взят на вооружение и, оснащенный достижениями научно-технического прогресса, вобрал в себя колоссальную мощь, испепеляющую все живое. Начиная с изобретения пороха, динамита и кончая атомными, водородными бомбами, огонь стал устрашающим, всепожирающим, несущим гибель десяткам, сотням, тысячам и миллионам людей. Милитаризация огня приобрела глобальные масштабы, вылившись в гонку вооружений и воплотившись в беспрецедентные по своим разрушительным последствиям средства массового уничтожения людей.

Стало быть, сегодня земля, вода, воздух и огонь оказались наделенными не столько созидательными и жизнеорганизующими функциями, сколько противоположными функциями, способствующими всеобщему разрушению и планетарному умерщвлению всего живого.

Но они оказались таковыми не сами по себе, не в силу природных закономерностей поступательного развития жизни на нашей планете. Таковыми их сделал человек – этот венец природы, наделенный способностью по своему усмотрению перекраивать мир. Всесильный человек, вознесшийся в своей гордыне на недосягаемую высоту и не желающий снизойти до осознания того, как много ему удалось натворить за столь короткую историю своего существования. Разумный человек, зашедший в своих ухищрениях так далеко, что незаметно впал в безумие, стал истреблять буквально все как вокруг себя, так и в самом себе.

Разумеется, человек обладает и иными свойствами. Он является здравомыслящим, творческим, созидательным, ответственным, нравственным существом, использующим свои физические силы и интеллектуальные способности для поддержания, утверждения, сохранения и развития жизни в современном мире. Ему свойственен инстинкт самосохранения, способствующий поиску выхода из лабиринтов и тупиков, встречающихся в процессе движения человечества по пути научно-технического и социального прогресса.

Однако – и это следует честно признать, как бы ни было нам горестно и тяжело – сегодня деструктивные, разрушительные тенденции, связанные с честолюбивыми притязаниями, непомерными желаниями и политическими амбициями человека, не соотнесенными с реалиями жизни, стали преобладающими, вытеснили из его сознания проблески житейской мудрости и извечные ценности нравственного порядка.

И дело не только в том, что человеческий разум оказался бессильным перед выбором между добром и злом, жизнью или смертью. Напротив, его интеллектуальная мощь как никогда ранее позволяет решать сложные, запутанные, взаимосвязанные между собой проблемы. Но все благие намерения человека преломляются, как правило, через призму его инструментального разума, оперирующего категориями пользы, выгоды, рациональности и становящегося все более глухим к нравственным основам бытия. Подобная направленность человеческого мышления приводит к тому, что решение проблем и противоречий человечества на современном этапе его развития оборачивается такими последствиями, которые с неизбежностью обрушиваются на людей, чье прозрение и покаяние тонет в потоке прагматических установок, насаждающих культ инструментального разума как единственного и непогрешимого оракула, вещающего о *закономерностях* жизни, в то время как в действительности чаще всего мы оказываемся перед лицом *закономерзостей*, ведущих к смерти и подталкивающих человечество к пропасти небытия.

Размышляя о закономерзостях, возникающих в результате человеческой деятельности, подчиненной логике инструментального разума, невольно вспоминаешь басню Эзопа о двух лягушках, обсуждающих вопрос о том, как им следует поступить в условиях внезапно наступившей засухи, чтобы добыть воду и поддержать свое существование. Одна из них предложила опуститься в глубокий колодец, так как, по ее разумению, быть такого не может, чтобы там не сохранилась вода. Другая высказала опасение по поводу того, что они не смогут выбраться из той западни, в которую угодят, если в колодце не окажется воды.

Мышление и действия современного человека напоминают собой стратегию выживания первой лягушки, стремящейся достигнуть определенной цели без тщательного взвешивания того, в каком положении она может оказаться, если предварительные расчеты не оправдаются на практике, а вместо спасения ее ожидает ловушка, перечеркивающая все надежды на дальнейшее существование.

Сегодня мы все находимся в худшем положении, чем эзоповские лягушки. В отличие от них, мы уже загнали себя в глубокий колодец и перед на-

ми во всей своей остроте стоит жизненно важная проблема: как выбраться из ловушки и какой стратегии выживания следует отдать предпочтение.

Рассматривая историю развития человечества, трудно избавиться от впечатления, что так или иначе человеческая деятельность по использованию земли, води, воздуха и огня развивалась и до сих пор развивается в направлении все более и более глубокого погружения в ловушки, в направлении, ведущем в тупик. Руководствуясь исключительно логикой инструментального разума, мы все реже оглядываемся назад и неудержимо рвемся вперед, всецело полагаясь на свое разумение и отрешаясь от извечных нравственных ценностей жизни. Это – привычный для нас, знакомый, исхоженный вдоль и поперек путь развития, имеющий определенные достоинства и лишь один существенный недостаток, состоящий в том, что данный путь является самоубийственным.

Другой путь, с которого мы некогда свернули, – это непривычный для нас, забытый и мало исследованный путь развития, доставляющий массу неудобств, имеющий, видимо, множество недостатков, но одно весьма важное достоинство, состоящее в том, что, следуя данным путем, мы все дольше и дольше будем поддерживать жизнь, вплоть до естественного завершения жизненного цикла на нашей планете.

Не стремительная, безумная гонка к смерти, а сохранение и развитие жизни – такова высшая ценность, с которой следует соотносить веками накопленную житейскую мудрость и содержащуюся в мировой литературе нравственность. Возрождение этой ценности требует переосмысления бытия человека в мире с позиций того, что прежде всего человеческий разум должен образумиться, поступиться своими принципами и установками, подрывающими основы жизни и способствующими торжеству смерти, ибо, как говорится, так или иначе, рано или поздно за все надо платить. Время, готовое оборваться в любой день в результате глобального экологического коллапса или в любую секунду вследствие возможной ядерной катастрофы, настоятельно требует от каждого из нас перехода от самоуничтожения к самоспасению.

VIII

В выступлениях ученых на Вашингтонском конгрессе в основном звучали трезвые голоса, призывающие к ликвидации гонки вооружений, предотвращению угрозы развязывания ядерной войны, достижению всеобщей системы безопасности. Дальнейшее развитие политической науки рассматривалось под углом зрения развертывания научных исследований, способствующих ликвидации международных конфликтов и обеспечению мирного сотрудничества государств с различным общественным строем. Выдвинутые учеными рекомендации и предложения отличались практической направленностью, хотя и носили по большей части академический характер, облекались в форму, понятную для специалистов, но далеко не всегда доступную для простых смертных, привыкших иметь дело с обыденными представлениями о мире и сохранении жизни на Земле. Однако какие бы формы сегодня ни принимали размышления о добре и зле, мире и войне, жизни и смерти, преобладаю-

щей становится жизнеутверждающая тональность, включающая в себя ценностные ориентиры выживания человека и человечества в целом.

В последнее время особое звучание начинают приобретать разнообразные проекты, отличающиеся масштабностью, неординарностью, безудержным полетом мысли. В этой связи мне вспомнился советско-американский семинар «Новое видение в ядерный век. Социальные изобретения для III тысячелетия», состоявшийся в Москве в марте 1987 г. На этом семинаре предлагалось создать «банк идей мира», а также международный культурный фонд, включающий «золотую библиотеку» для детей и киноленты, посвященные миру. Запустить космический корабль, с борта которого звучали бы песни мира, исполняемые известными певцами. Осуществить «лунную эстафету за мир», в рамках которой молодежь пробежала бы расстояние, равное расстоянию от Земли до Луны, и обратно. Создать советско-американский «корпус мира», чья цель – сохранение исторических памятников и улучшение состояния окружающей среды. Наладить новые формы культурного обмена между СССР и США, с тем чтобы советские люди подолгу жили в американских семьях и наоборот. Один из американских участников семинара выразил желание усыновить русского ребенка, а советский представитель – создать галерею портретов, отражающих внутреннее стремление всего человечества к миру. И наконец, было внесено предложение совершить торжественное обручение, а затем и бракосочетание между «матушкой Россией» и «дядюшкой Сэмом», превратив эти символические акты в массовые празднества.

Речь идет о нетрадиционных «социальных изобретениях», рожденных силой воображения, творческой энергией рядовых людей. Роль пассивного наблюдателя за решением международных проблем, осуществляемых на дипломатическом уровне, не удовлетворяет рядового гражданина, более того – противоречит уму и совести здравомыслящего человека. В условиях возможного развязывания ядерной войны нельзя полагаться только на дипломатов и политических руководителей. Вот почему сегодня все настойчивее и громче начинают звучать голоса простых смертных, открывающих для себя радость бытия в непредвзятом, окрашенном праздничным ликованием общении друг с другом.

Не исключено, что подобного рода проекты могут показаться кому-то утопическими, наивными, несерьезными, лишенными действенной силы.

В самом деле, на что могут рассчитывать люди, предлагающие какие-то игры, детские забавы, увеселительные прогулки и карнавальные шествия, в то время как на Земле продолжаются ядерные испытания, обостряются региональные конфликты? Не напоминает ли это пир во время чумы? Не является ли апелляция к воображению наивным самообманом людей, разочаровавшихся в предшествующих попытках достижения мира политическими средствами, когда, несмотря на многочисленные переговоры по сокращению вооружений, запрещению испытаний ядерного оружия и обеспечению всеобщей системы безопасности, выживание человечества остается по-прежнему проблематичным? Не означает ли это бегство от реальности, уход в мир иллюзий и грез, когда не остается ничего другого, как дать простор фантазии?

Те, кто привык иметь дело с исключительно точными расчетами, реально существующими фактами и логически выверенными построениями, вряд ли снизойдут до серьезного отношения к воображению как важному и неотъемлемому элементу созидания будущего. Рационально мыслящие политические деятели не позволяют увлечь себя в пучину разгулявшегося воображения, поскольку привыкли исходить из оценки настоящего положения вещей. Что может быть хуже для политического деятеля, чем обвинение в утопизме?

Но сегодня многие проекты всеобщего разоружения, на первый взгляд фантастические и несбыточные, в действительности более плодотворны, чем трезво расчетливые и предельно заземленные рассуждения о невозможности ликвидировать ядерное оружие и обрести вечный мир. Привыкшим к традиционному образу мышления политическим деятелями не хватает продуктивного воображения. Им недостает того миротворческого воображения, которое так ярко проявилось, например, у советских и американских школьников, подготовивших музыкальное выступление «Дитя мира», быстро нашедших общий язык в летнем лагере близ г. Переяславль-Залесский, продемонстрировавших неограниченные возможности непредвзятого общения, искренней симпатии, подлинного взаимопонимания и совместного поиска новых форм установления дружеских связей. Им хватило того полета фантазии и мысли, благодаря которому совместная советско-американская постановка бродвейского мюзикла «Совестикайтид ледиз», совершившего международное турне по СССР, Франции, ФРГ, Бразилии, Японии, Мексики и Великобритании, вызывает у многих людей бурные чувства восторга от возможности одновременного соприкосновения с искусством джазовых композиций выдающегося американского музыканта Д. Эллингтона и костюмированием талантливого советского модельера В. Зайцева.

Без воображения немыслим прочный мир. Воображение с присущими ему элементами самобытности и фольклора, общезначимой символики и сопричастности к мировой культуре, несомненно, может способствовать улучшению взаимоотношений между народами, возникновению потребности в совместном созидании будущего. В конечном счете, установка на сотворение мира – это возвышение человеческого духа над реальным бытием, наполненным раздорами и распрями, страхами и подозрениями, ненавистью и злобой, шовинизмом и национализмом. Миротворчество – выстраданное человеком стремление к сохранению жизни и обретению вечности в грядущих поколениях.

Разумеется, человек может вообразить себе все что угодно. В том числе и кошмарные сцены конца света, навеянные оружием массового уничтожения. Эти сцены могут, с одной стороны, подорвать веру в будущее, породить страх и апатию, а с другой стороны, вызвать желание немедленно вмешаться в ход истории. Осознание возможности катастрофы становится питательной почвой для антидеструктивного творческого начала, для пробуждения массового сознания, являющегося носителем культуры бытийственной сопричастности с миром, в котором утверждающим стимулом является жизнь, а не смерть.

1988

КАЧЕСТВА ЖИЗНИ: КОНЦЕПЦИЯ, МЕТОДЫ ИССЛЕДОВАНИЯ, ИНДИКАТОРЫ

Понятие качества жизни

Жизнь – наивысшая ценность человека. Поддержание и воспроизведение жизни составляет одну из главных целей общества.

Количественные характеристики жизни, дающие наглядное представление о развитии человека и общества, выражаются понятием «уровень жизни». Это понятие включает в себя поддающуюся количественному измерению оценку удовлетворения материальных и духовных потребностей человека в обществе.

Оценка уровня жизни осуществляется на основе количественных показателей, как правило, экономического порядка. В формализованном виде понятие «уровень жизни» вошло в арсенал научных категорий, позволяющих осуществлять сравнительный анализ различных обществ, стран, регионов мира и человечества в целом.

На протяжении многих десятилетий понятие «уровень жизни» отвечало исследовательским, политическим и идеологическим целям оценки роста благосостояния человека и общества через ВНП. Однако, по мере критического переосмысления ценностей жизни, вызванного экологическим кризисом и неудовлетворенностью сведения жизни как таковой к количественным показателям экономического порядка, возникла потребность качественной оценки жизнедеятельности человека и его функционирования в природном и социальном мире.

Наряду с понятием «уровень жизни», а подчас и в противовес ему, возникли представления о качественных характеристиках жизни. Понятие «качества жизни» как раз и явилось отражением той переориентации в сознании ученых, общественных и политических деятелей, которая произошла в различных странах мира в 60–70-х годах XX столетия.

Одно из первых упоминаний о качестве жизни имело место в политической сфере, связанной с определением приоритетов и целей развития американского общества.

В январе 1963 г. в послании президента Конгрессу Дж. Кеннеди использовал термин «качество жизни». В 1964 г. в «Послании о положении нации» президент США Л. Джонсон поставил вопрос о том, что цели американско-

го общества больше не могут измеряться величиной банковских депозитов, они «могут быть измерены качеством жизни» (Social Indicator Research, 1975, p. 229). В 1968 г. министр социального обеспечения США У. Коген предложил создать Совет консультантов по социальным проблемам, в основу деятельности которого был бы положен анализ качества жизни в стране.

Возникнув в сфере политики, понятие качества жизни стало широко распространенным. Его содержательное осмысление привлекло внимание ученых. Одно из первых упоминаний его в научной литературе содержалось в работе американского экономиста Дж. Гэлбрейта «Общество изобилия» (1968).

Начиная с конца 60-х годов проблематика качества жизни оказалась в центре как политических, так и научных интересов. В различных научно-исследовательских центрах, академических институтах и университетах стран Австралии, Англии, Германии, Италии, США, Финляндии, Японии и ряда других стали проводится теоретические и эмпирические исследования, предусматривающие концептуальное осмысление и конкретную разработку критериев качества жизни.

В 70-х годах в США несколько научных коллективов выдвинули и реализовали свои проекты по исследованию качества жизни в американском обществе. Во Франции было создано Министерство качества жизни, сосредоточившее свою деятельность на решении проблем окружающей среды, городского благоустройства, досуга и туризма. В Австрии и Германии научные разработки тесно переплетались с политическими целями, когда идея качества жизни вошла составной частью в избирательные кампании ряда партий. В Англии изучались различные аспекты качества жизни, особенно политические. В Японии научные исследования сосредоточились главным образом на качестве трудовой деятельности человека.

В 1972 г. Агентство по охране окружающей среды (США) организовало и провело конференцию, посвященную качеству жизни. В том же году в Калифорнийском университете (США) прошла конференция по проблемам качества жизни в европейских городах. В 1973 г. в Оберхаузене (Германия) состоялся конгресс профсоюза металлургов, на котором обсуждалась тема качества жизни. В 1974 г. на VIII Всемирном социологическом конгрессе в Торонто (Канада) и на X Международном конгрессе по проблемам обобществления хозяйства в Гамбурге (Германия) в различных докладах затрагивались вопросы, связанные с качеством жизни.

Понятие качества жизни использовалось в исследованиях не только странового или регионального, но и глобального характера. В одной из первых моделей мирового развития, предложенной в 1971 г. американским специалистом в области системной динамики Дж. Форрестером, наряду с различными переменными учитывалось и качество жизни, под которым понималась «мера функционирования мировой системы» (Форрестер, 1978, с. 79).

Несмотря на многочисленные исследования, наиболее активно проводимые на протяжении 70-х годов и в начале 80-х годов, проблема качества жизни, начиная с определения самого понятия и кончая содержательными характеристиками, а также критериями измерения, оценками и моделями изучения, до сих пор не имеет однозначного решения.

Прежде всего, обращает на себя внимание то обстоятельство, что в научной литературе существуют различные определения качества жизни.

Для американского исследователя Лю Бэнь Цзе «качество жизни представляет собой функцию как материального богатства, так и психологического желания» (Liu Ben Chich, 1976, p. 39).

Один из теоретиков левого крыла СДПГ (Германия) И. Штеефен под качеством жизни понимает «сознательное формирование экономики и общества в интересах большинства» (Steefen, 1977, S. 197).

По мнению профессора химии из Людвигсхафена (Германия) Х. Поммера, понятие качества жизни охватывает общие условия жизни – от экологического баланса до социального окружения (см.: Социально-экономические аспекты «качества жизни», 1977, с. 222).

Как считают преподаватели университета Монреаля (Канада) А. Лермер и Ф. Мюллер, качество жизни – «это условия, при которых обеспечиваются потребности в жилье, пище, развлечениях, получении образования и доступе к достижениям культуры, когда люди могут удовлетворить также такие запросы как стремление к миру и справедливости» (см.: там же, с. 65).

Французский государственный и политический деятель Ж. Гарден, в 70-х годах занимавший пост президента экономического и консультативного комитета Парижского района, исходит из того, что качество жизни подразумевает достаточный для каждого человека уровень материальных ресурсов, обеспечения занятости, жильем, приемлемые условия труда, легко доступные средства транспорта, благоприятную окружающую среду, а также возможность пополнять свои знания, развивать личность, сохранять физическое и духовное здоровье в обстановке свободы и справедливости» (см.: там же, с. 189).

С точки зрения сотрудника Института экономических и социальных исследований в Дюссельдорфе (Германия) Х. Маркмана, качество жизни означает обеспеченность и безопасность, возможность участия в общественной жизни и самовыражения, обогащение личности за счет большего удовлетворения нематериальных потребностей (Markmann, 1975, с. 146).

В Дортмундской предвыборной программе СДПГ (Германия) 1972 г. качество жизни рассматривалось как обогащение жизни людей помимо материальных потребностей, основанное на человеческой солидарности уверенность в использовании творческих сил в труде, досуге и других сферах деятельности, гарантия доступа к природным и культурным ценностям, возможность быть и стать здоровым (Социально-экономические аспекты «качества жизни», 1977, с. 99).

Согласно заявлению правительства ФРГ от 18 января 1973 г.: «Качество жизни есть нечто большее, чем жизненный уровень. Оно во все возрастающей степени зависит от эффективности сферы производства общественных благ» (там же, с. 179).

По мнению членов Комиссии по национальной политике, созданной в 1970 г. президентом США Дж. Картером, для 80-х годов «качество жизни может быть определено как чувство благополучия, динамическое сочетание удовлетворений, которые различаются от одной личности к другой и изменяются во времени» (The Quality of American Life in the Eighties, 1980, p. 11).

Существуют и иные определения качества жизни. Однако при всех расхождениях между ними имеется нечто общее, составляющее инвариантное содержание этого концепта. Оно состоит в том, что в большинстве определений качества жизни существенную роль играют нематериальные и, как правило, субъективно осознаваемые его составляющие. Как подчеркнул один из видных деятелей западногерманской социал-демократии 70-х годов Э. Эпплер, «качество жизни» не может быть более функцией экономического роста, скорее, наоборот, экономический рост должен быть функцией «качества жизни» (Eppler, 1974, s. 86).

Основные подходы к исследованию качества жизни

Анализ опубликованных работ, объектом исследования которых является качество жизни, свидетельствует о наличии нескольких подходов к предмету изучения. Среди них наиболее отчетливо выделяются четыре подхода: объективный, субъективный, объектно-субъективный и системный.

Первый, объективный подход основывается на признании качества жизни как такого объекта исследования, которое поддается квантификации и может быть измерено в количественных показателях. В этом отношении качество жизни рассматривается по аналогии с объектом исследования любой науки, ценностно-нейтральной и имеющей дело исключительно с объективными характеристиками изучаемых процессов, соответствующих определенным закономерностям развития природного или социального мира.

При объективной подходе анализ качества жизни может включать в себя экономические, социальные, экологические критерии, рассматриваемые сами по себе, изолированно друг от друга или в их взаимодействии между собой. В рамках этого подхода, неоднократно реализуемого во многих экономических, социологических и экологических исследованиях, качество жизни раскрывается с разных сторон посредством выявления его количественных характеристик.

Оценка величины доходов различных слоев общества, фиксированное число кинотеатров и библиотек на душу населения, уровень загрязнения окружающей среды, количество потребляемых продуктов питания и их калорийность, уровень образования и т. д. – все это и многое другое рассматривается с точки зрения измеряемых показателей, дающих наглядное, а главное объективное представление о качестве жизни людей.

Примером объективного подхода к изучению качества жизни может служить исследование сотрудников Мичиганского университета, осуществивших сравнительный анализ положения цветного и белого населения в США. На основе материалов переписи населения они рассмотрели вопросы, связанные с влиянием расовой дифференциации на степень рождаемости, смертности, образования, доходов, миграции, структуры географического расселения, семейного положения и т. д., с тем чтобы с учетом «парадигмы расовых различий определить качество жизни в США» (Farley, Allen, 1987).

При объективном подходе в центре исследования оказываются условия жизни людей. Приверженцы этого подхода исходят из того, что именно усло-

вия жизни людей определяют качество жизни и, следовательно, только такой анализ способен выявить объективную картину того, как, почему и в силу каких причин формируется качество жизни как таковое. Отсюда проистекают различного рода гипотезы и делаются выводы, согласно которым чем выше материальное благосостояние отдельного человека и общества в целом, тем выше качество их жизни.

В конечном счете, апелляция к условиям жизни людей в рамках объективного подхода предполагает установку на человека, понимаемого вполне определенно, а именно «как экономического человека», в своей мотивационной деятельности ориентированного на удовлетворение потребностей, связанных с его физическим существованием.

Второй, субъективный подход основывается на признании того, что, исходя исключительно из знания условий бытия людей, невозможно понять их качество жизни, поскольку оно включает в себя субъективные переживания отдельной личности. Национальный доход, семейный бюджет, количество театров и музеев на душу населения, уровень загрязнения окружающей среды – все это дает определенное представление о благополучии людей, но мало что говорит о том, в какой степени их собственная жизнь является радостной и счастливой, насколько они удовлетворены или не удовлетворены ею.

При субъективном подходе основной акцент переносится на изучение личностных переживаний, ощущений и восприятия людей их собственной жизни в окружающем их природном и социальном мире. Центральным объектом исследования становятся не условия жизни людей, а их восприятия, дающие представление о психологической значимости качества жизни. В рамках данного подхода работают многие психологи, ориентирующиеся на исследование степени удовлетворения потребностей людей, их самочувствия и самооценки. Объектом изучения оказываются не столько материальные или базовые потребности человека, поддающиеся количественным измерениям, сколько так называемые «высшие» (духовные, психологические, трансцендентальные) потребности, являющиеся качественными по своему характеру.

Благодаря субъективному подходу к качеству жизни удалось установить, что уровень материального благосостояния целиком и полностью не соотносится с ощущением счастья или удовлетворения, переживаемым отдельным человеком. Так, научные исследования показали, что, по мере роста «экономического благосостояния», в США среди значительной части американского общества 70-х годов наблюдается спад «психологического благополучия» (Campbell, 1981, p. 6). Или, например, несмотря на то, что, как показали исследования, индекс развития Японии значительно выше индекса развития Египта (соответственно 0,60 и 0,14), коэффициент восприятия качества жизни в Египте оказался выше, чем в Японии, что выразилось в таких цифрах, как 5,5 и 5,2 (Hankiss, 1981, p. 19).

Таким образом, в отличие от объективного подхода к исследованию качества жизни с его апелляцией к «экономическому человеку», для субъективного подхода характерна установка на «психологического человека», о котором в начале 40-х годов XX столетия говорил известный американский психолог Э. Толмен (Tolman, 1941). Именно Э. Толмен одним из первых вы-

двинул тезис о том, что исторически американское общество перейдет в конечном счете от концепции «экономического человека», согласно которой благополучие и счастье индивида зависят главным образом от удовлетворения его материальных, физических потребностей, к концепции «психологического человека», в соответствии с которой мотивационная деятельность людей определяется не только их материальными потребностями, но и потребностями высшего порядка, включая потребности социального и психологического характера.

Третий, объективно-субъективный подход предполагает как количественные измерения тех или иных компонентов, входящих в структуру качества жизни, так и качественную оценку разнообразных процессов, в рамках которых формируется индивидуально-личностное отношение людей к их бытию. Исследования подобного рода не являются исключительно экономическими, социологическими, психологическими или экологическими, ограниченными собственными методами анализа. Они носят, скорее, социально-психологический характер, где экологическая проблематика становится тем необходимым фоном, вне учета которого теряются существенные аспекты жизнедеятельности человека.

В рамках данного подхода человек рассматривается не с точки зрения его исключительно экономических или психологических характеристик в природном и социальном мире, а в плане субъектно-объектных отношений, непосредственно предопределяющих качество жизни людей. При таком понимании качества жизни в центре внимания исследователей оказываются, скорее, отношения между субъектом и объектом, нежели отдельные составляющие условий жизни и их восприятия людьми.

При всей плодотворности объективно-субъективного подхода к исследованию качества жизни, тем не менее, сохраняются методологические трудности, свойственные как объективному, так и субъективному подходам. Положенный в основу данного подхода принцип дополнительности способствует расширению объема информации о качестве жизни, но в то же время не исключает односторонностей и ограничений, связанных с установкой, согласно которой существуют те или иные детерминанты, каждая из которых по отдельности или во взаимодействии друг с другом оказывает прямое, подчас определяющее воздействие на качество жизни. При этом нередко наблюдается стремление к разработке обобщающего показателя качества жизни, вбирающего в себя как объективные, так и субъективные характеристики, входящие составной частью в представление о качестве жизни как таковом.

Четвертый, системный подход основывается на методологии, не сводящейся к учету и исследованию ни объективного, ни субъективного характера качества жизни, ни субъектно-объектных отношений, составляющих его. В отличие от других подходов, он ориентирован на целостное рассмотрение возможных составляющих качества жизни, изучаемых не в отрыве друг от друга или в процессе их взаимодействия, а в контексте динамически развивающихся систем.

Те исследователи, кто придерживается системного подхода, исходят из того, что качество жизни является одной из составных частей динамической системы. Это означает, что изучение качества жизни предполагает ориента-

цию на междисциплинарность, когда становится возможным исследования различных подсистем, с точки зрения отдельных научных дисциплин, будь то экономика, социология, психология или экология, взятых в едином контексте развития самой системы.

В отличие от объективно-субъективного подхода, системный подход предполагает изучение не столько субъектно-объектных отношений, сколько многообразных связей между различными подсистемами и внутри их, где объективизация субъективности проявляется и обнаруживается в самой динамике развития системы. Основным объектом исследования становятся как прямые, так и обратные связи, в своем переплетении опосредованно воздействующие на качество жизни. Если в рамках объективного, субъективного и объективно-субъективного подходов главное внимание уделяется, как правило, выявлению непосредственного воздействия тех или иных параметров на качество жизни, то при системном подходе исследовательский акцент переносится на раскрытие элементов, структур и процессов, опосредованно влияющих на объективное состояние качества жизни и способных вызвать не только позитивные, но и негативные последствия, по-своему сказывающиеся на субъективном его восприятии людьми.

Для исследования качества жизни с позиций системного подхода характерна установка на анализ динамических изменений в системе в целом, ее подсистемах, структур взаимодействий между подсистемами и в элементах их составляющих. В конечном счете, при системном подходе качество жизни не рассматривается с точки зрения какой-либо фиксированной, раз и навсегда установленной и неизменной переменной, а понимается в плане признания некоего исходного состояния, качественные и количественные характеристики которого изменяются, по мере динамического развития системы. В этом ракурсе представления о качестве жизни точно также предопределяют направленность развития системы, как и представления о ней обусловливают желательные изменения в качестве жизни.

Методы исследования качества жизни

Методы исследования качества жизни зависят как от основных подходов к объекту изучения, так и от установок ученых, по-разному понимающих, что такое качество жизни, какие критерии могут быть использованы при его анализе, какие индикаторы определяют его и каким образом возможно выявление его количественных и качественных характеристик.

Среди разнообразных методов, часто весьма размытых и неявно выраженных, можно вычленить некоторые из них, используемые в научных исследованиях качества жизни и являющихся общими, широко распространенными.

Методы количественного анализа

Существуют различные методы количественного анализа, отличающиеся друг от друга по технике исполнения, но имеющие общую методологическую установку – сравнительный анализ данных, почерпнутых из национальной

или мировой статистики, а также предшествующих исследований экономического и социологического характера. Применительно к качеству жизни использование методов количественного анализа означает, прежде всего, ориентацию на эмпирический материал, который рассматривается в качестве объективной основы для сравнения отдельных показателей или обобщенных критериев, используемых для определения качества жизни в той или иной группе людей, общества, страны, нации.

Объективный подход к исследованию качества жизни с необходимостью включает в себя методы количественного анализа. В этом отношении большинство экономических и социологических работ, в центре внимания которых стоит проблема качества жизни, существенно не отличаются друг от друга. Их специфика проявляется лишь в том, какие индикаторы используются при оценке качества жизни и какие сферы деятельности человека рассматриваются в качестве основных, доминирующих.

Методы количественного анализа используются и при иных подходах к исследованию качества жизни, включая субъективный подход. Приверженцы последнего считают, что субъективное восприятие качества жизни может оцениваться в количественных показателях и задача заключается лишь в том, чтобы выработать определенные критерии, позволяющие судить об объективном характере самих восприятий человеком окружающего его мира.

С этой целью анализируются, например, критерии, которые используются для оценки различных аспектов сферы жизни и реакции человека на них. Так, в одной из работ сотрудников Института социальных исследований Мичиганского университета предлагались определенные критерии, в соответствии с которыми субъективное восприятие качества жизни выражается в наборе эмоциональных реакций на различные сферы бытия, связанные с ролевыми ситуациями и со шкалой ценностей.

Применение методов количественного анализа сопровождается использованием различных критериев качества жизни: от явных показателей, дающих наглядное представление о степени удовлетворенности какой-то стороной жизни, до косвенных данных, свидетельствующих о степени расхождения между действительным и желаемым бытием; от оценок прошлого и будущего с позиций сегодняшнего дня до обобщенных индексов психологического благополучия и комфорта.

Методы качественного анализа

Методы качественного анализа предназначаются, прежде всего, для выявления и рассмотрения тех аспектов качества жизни, которые не поддаются прямой операционализации и квантификации. Подобно количественным методам анализа, они включают в себя широкий диапазон конкретных разработок, связанных с исследованием качественных характеристик объекта изучения.

В концептуальном отношении методы качественного анализа тесно связаны с таким пониманием человека, согласно которому его мотивационная деятельность обусловлена иерархически соподчиненной группой потребностей, степень удовлетворения которой дает соответствующее представление о ка-

честве жизни. Один из представителей гуманистической психологии американский психолог А. Маслоу в книге «Мотивация и личность» (Maslow, 1954) выдвинул идею о наличии в человеке иерархии потребностей: «базисных», или физиологических, и «высших», включающих потребность в безопасности, общности, уважении и самоактуализации. Эта классификация потребностей человека легла в основу многих экономических, социологических и психологических исследований. При этом различные оценки качества жизни основывались на предположении, что физиологические потребности могут быть измерены в количественном отношении, в то время как «высшие» потребности являются качественными по своему характеру. Отсюда потребность в разработке методов качественного анализа качества жизни.

По мере исследования качества жизни, предпринимались иные попытки выявления структур человеческих потребностей. Так, в 1976 г. скандинавский ученый Э. Оллардт предложил упрощенную версию иерархии потребностей человека, в соответствии с которой вычленялись потребности «имения», «любви» и «бытия». Удовлетворение первого ряда потребностей осуществляется за счет материальных и безличных ресурсов, которые индивид имеет или способен создать. Второй ряд потребностей соотносится с дружбой, товариществом, солидарностью. Третий ряд потребностей относится к самоактуалиации и его противоположному полюсу – отчуждении. Последние два ряда потребностей трудноизмеримы, но они оказывают существенное воздействие на благополучие человека и на качество жизни в целом (Allardt, 1976). Предложенная Э. Оллардтом иерархия человеческих потребностей нашла свое отражение в ряде исследований качества жизни.

В методологическом плане методы качественного анализа связаны с выявлением тех или иных характеристик, определяющих качество жизни. С их помощью раскрывается содержание отдельных компонентов качества жизни, рассматриваются культурные ценности, исторически влияющие на формирование потребностей человека, определяются цели и задачи общества, реализация которых способствует удовлетворению физических, психологических и духовных потребностей людей. При этом в поле зрения ученых оказываются не только содержательные характеристики качества жизни, но и формы организации общества, стимулирующие удовлетворение одних потребностей, блокирование других, ограничение третьих, а также ведущие к возникновению извращенных, искаженных или иллюзорных потребностей человека.

Как правило, в солидных исследованиях качества жизни количественные и качественные методы анализа дополняют друг друга. Нередко можно наблюдать переплетение разнообразных методов в рамках одного и того же исследования. Экономисты, социологи и психологи часто используют методы статистического, факторного, сравнительного, сценарного и других типов анализа. Однако ряд научных разработок отличается своей спецификой, связанной с использованием таких методов исследования, которые в общем контексте количественного и качественного анализа выделяются своей неординарностью. Имеет смысл, видимо, кратко остановиться на этих методах, чтобы тем самым показать, как и каким образом осуществляются исследования качества жизни.

Метод системной динамики

Данный метод основывается на исследовании динамических структур и процессов социальных систем. Он характеризуется методологической установкой, в соответствии с которой взаимодействия внутри целого более важны, чем простая сумма их частей.

Применительно к исследованию качества жизни метод системной динамики был использован Дж. Форрестером в контексте построения модели мирового развития, ориентирующейся на моделирование структур обратных связей. В модели использовались различные переменные и показатели, включая материальный уровень жизни, под которым понималась некая данность, описывающая степень изменения эффективности относительной величины фондов на душу населения. На этой основе исчислялись множители зависимости темпа рождаемости и темпа смертности от материального уровня жизни.

Наряду с материальным уровнем жизни в модели рассматривалось и качество жизни. Оно рассчитывалось с учетом использования множителей зависимости от материального уровня жизни, плотности населения, питания, загрязнения окружающей среды. Причем исследование качества жизни не было самостоятельной задачей. Оно входило в общие модельные построения, позволяющие определить петли обратных связей. Так, например, в модели мирового развития рассчитывалась доля капиталовложений в сельское хозяйство в зависимости от качества жизни.

В конечном счете, с помощью метода системной динамики Дж. Форрестер продемонстрировал, как и при каких условиях осуществляется изменение качества жизни, его падение и возрастание.

Метод системной динамики был положен в основу построения модели «Мир-3» и ее использования в первом докладе Римскому клубу, опубликованному в 1972 г. и известном под названием «Пределы роста». В отличие от исследования Дж. Форрестера, модель «Мир-3» не включала в себя исчисляемый показатель качества жизни. Однако он был представлен в ней опосредованно через множители темпов рождения, смерти, загрязнения окружающей среды. Один из выводов, вытекающих из модельных расчетов, относился именно к качеству жизни, так как авторы работы «Пределы роста» подчеркнули, что имеется возможность изменить существующие тенденции развития мировой системы и установить экономически и экологически стабильное состояние «глобального равновесия, которое может быть спроектировано таким образом, чтобы для каждого человека на Земле удовлетворялись основные материальные потребности и реализовался его индивидуальный потенциал (Meadows et al., 1972).

Метод «семантических дифференциалов»

Данный метод используется для измерения степени удовлетворения качеством жизни. Он основывается на выборе нескольких противоположных пар (например, жизнь трудная–легкая, безнадежная–полная надежд), используемых

в качестве характеристики изучаемого объекта. Этим парам приписываются крайние баллы (1–7), с помощью которых описывается какая-то ситуация. В процессе опроса человеку предлагается поставить точку между крайними полюсами, т. е. ту точку, которая отражает его позицию в данном вопросе.

Метод «семантических дифференциалов» был использован в научной программе, разработанной и осуществленной сотрудниками Института социальных исследований Мичиганского университета в начале 80-х годов. На его основе группа ученых под руководством директора этого Института А. Кэмпбелла осуществила исследование качества жизни в США. Детальная оценка жизни в целом характеризовалась десятью парами: скучная–интересная, несчастная–радостная, трудная–легкая, бесполезная–нужная, одинокая–наполненная дружбой, пустая–полная, безнадежная–полная надежд, полная ограничений–свободная, приносящая разочарования – приносящая вознаграждения, не дающая возможности проявит себя – дающая такую возможность.

В процессе статистического анализа результатов опроса был выделен «суммарный индекс благополучия» путем вычисления среднего балла по восьми семантическим дифференциалам, поскольку оказалось, что такие противоположные пары как «трудная – легкая» и «полная ограничений – свободная» имеют слабую корреляцию с остальными дифференциалами и с общей удовлетворенностью жизнью. «Суммарный индекс благополучия» исчислялся средним баллом по восьми дифференциалам. К нему прибавлялся балл общей удовлетворенности, умноженный на коэффициент 1.1, взятый из статистических соображений.

Результаты работы, выполненной в рамках Института социальных исследований Мичиганского университета, нашли свое отражение в таких публикация, как А. Кэмпбелл, П. Конверс, У. Роджерс «Качество американской жизни» (Campbell, Converse, Rodgers, 1976) и А. Кэмпбелл «Чувство благополучия в Америке» (Campbell, 1981).

Индикаторы качества жизни

В 60-х годах в США были предприняты первые попытки выделения социальных индикаторов в качестве критериев, необходимых для оценки состояния и перспектив развития общества. Решение этой проблемы осуществлялось как в рамках комиссии по проблемам национальных целей, образованной при президенте США, так и в исследовательском институте ООН по проблемам социального развития.

По мере развертывания исследований в этой области социальные индикаторы стали использоваться и для анализа качества жизни. В 1969 г. в Японии был опубликован справочник жизненного уровня, на основе которого было внесено предложение об использовании нового показателя экономического благосостояния японского общества, вместо старого показателя ВНП. Наряду с количеством производимых товаров в новый показатель входили такие индикаторы как степень загрязнения окружающей среды и общий уровень жизни.

В 70-х годах разработка социальных индикаторов осуществлялась в целом ряде стран и в различных международных институтах, включая Организацию экономического сотрудничества и развития, статистическое бюро ООН. В рамках этих организаций была развернута деятельность по определению «всемирного» качества жизни и создания банка данных, позволяющих осуществлять сравнительный анализ национального, странового, регионального и глобального характера.

Хотя понятие социального индикатора является не менее неопределенным, чем понятие качества жизни, тем не менее оно широко стало использоваться при анализе общественных структур, процессов и отношений, так или иначе вплетающихся в контекст тех проблем, рассмотрение и раскрытие которых соотносилось с качеством жизни. По этому поводу в середине 70-х годов известный исследователь М. Бунге заметил, что социальный индикатор является показателем, позволяющим определять «степень благосостояния» (Bunge, 1975, с. 65). Как бы там ни было, но проблематике социальных индикаторов стали уделять столь значительное внимание, что возникла потребность в организации специальных журналов, на страницах которых обсуждались теоретические и эмпирические исследования, осуществляемые в этой области научного знания.

Со временем использование социальных индикаторов оказалось неотъемлемым элементом многих исследований качества жизни. Однако ряд ученых пошел дальше, считая, что использование одних лишь социальных индикаторов обедняет представления о качестве жизни и не обеспечивает его адекватного понимания. Наряду с социальным, стали использоваться и другие индикаторы, благодаря которым качество жизни наполнилось конкретным содержанием и включило в себя экологические, аксеологические, культурные, психологические составляющие.

Выделение и систематизация индикаторов качества жизни оказались делом довольно сложным. Многие ученые считали своим долгом необходимость внести лепту в этот вопрос, коль скоро их исследовательский интерес был связан с теоретическим осмыслением и эмпирическим анализом качества жизни. Вместе с тем в настоящее время среди ученых нет единодушия ни в содержательной трактовке, ни в количественном определении индикаторов качества жизни или, по крайней мере, тех индикаторов, с помощью которых можно описать качество жизни наиболее полно, всесторонне и исчерпывающим образом.

В качестве примера можно сослаться на исследования, осуществленные в различных странах мира и связанные с выделением тех или иных индикаторов качества жизни.

Так, в 1976 г. Министерством финансов Японии была опубликована работа «Белая книга о жизни народа», отражающая результаты использования системы индикаторов для измерения качества жизни, разработанной сотрудниками Управления экономического планирования Японии (см.: Качество жизни: концепции и практика, 1978, с. 127–129).

Предложенная японскими учеными систем индикаторов воспроизводит многие показатели, принятые международными организациями в рамках

ООН, и сводится к количественным измерениям, осуществленным с учетом различных сфер деятельности и социальных интересов. Она включает в себя показатели, связанные с:

- здоровьем (улучшение здоровья народа, регулирование социальных условий по охране и укреплению здоровья народа);
- образованием и обучением (базисное образование, среднее и высшее образование, самообразование, уровень культурного окружения);
- наймом и качеством трудовой жизни (рост обеспечения занятости, улучшение качества трудовой жизни);
- досугом (увеличение свободного времени, повышение проявляющегося в досуге уровня жизни);
- доходами и расходами (рост дохода в частном секторе, сокращение разрыва дохода и частной собственности, стабильность дохода и частной собственности);
- материальными условиями окружения (улучшение жилищных условий, сокращение приносимого вредными условиями окружения ущерба, сокращение ущерба в результате стихийных бедствий, сохранение благоприятных для жизни природных условий);
- преступлением и соблюдением закона (сокращение количества несчастных случаев и жертв преступлений);
- семьей (налаживание атмосферы в семейной жизни, сокращение случаев распада семьи);
- социальной мобильности (сокращение неравенства между социальными слоями, рост возможностей социальной мобильности).

Предложенная система индикаторов была использована в 1976 г. при проведении исследования качества жизни народа в Японии. Исследование осуществлялось в 35 из 47 крупнейших районов страны. Качество жизни оценивалось во временном интервале с 1960 по 1973 гг. Один из важных выводов, сделанных на основе исследования качества жизни населения Японии, сводился к тому, что невозможно удовлетворение в равной степени разнообразных, часто взаимоисключающих друг друга потребностей людей, стоящих на разных имущественных, возрастных и интеллектуальных уровнях развития. Решение этой проблемы усматривалось в совместных усилиях государства, местных органов самоуправления, частного капитала и каждого человека в удовлетворении потребностей в различных сферах жизни путем взаимных уступок и согласованности всех членов общества.

Экономическим советом Финляндии была использована система индикаторов (см.: Качество жизни: концепции и практика, 1978, с. 21–22), основанная на предложении финских ученых учитывать социальные индикаторы в их причинно следственной взаимосвязи для характеристики:

- здравоохранения (показатели здоровья населения, а не расходов на здравоохранение);
- образования (не формальные сведения о количестве лет, проведенных в учебном заведении, а данные об объеме знаний и уровне мастерства, приобретенных разными лицами в процессе одинакового образования);

- охраны окружающей среды;
- экономического неравенства;
- жилищных условий (не только жилая площадь и количество комнат на одного человека, о и качество жилых зданий, стоимость жилья, плотность застройки, этажность, наличие предприятий общественного назначения и территорий для отдыха, развлечений);
- условий труда (показатели, характеризующие состояние условий труда, включая загрязненность воздуха, повышенная температура, шум, психосоциальные характеристики рабочего места; показатели, характеризующие те факторы, которые влияют на состояние условий труда, а именно источники шума и загрязнения окружающей среды, уровень механизации и монотонность в процессе работы, физический и духовный стресс, расположение рабочих мест).

Профессор Бохумского университета (Германия) В. Краус предложил систему «немонитарных индикаторов жизненного стандарта» (Kraus, 1975, S. 321–323). Данная система индикаторов состоит из 32 показателя, объединенных в 13 групп и относящихся к соответствующим сферам жизни, на основе которых в обобщенном виде выделяются два жизненных стандарта – индивидуальный и социальный:

- индивидуальный жизненный стандарт, включающий в себя питание (показатель калорийности пищи), состояние здоровья (продолжительность жизни), образование (доля молодежи, посещающей школы и вузы), свободное время (продолжительность рабочего дня, число автомашин и заграничных поездок на 10 тысяч жителей, число телевизоров на 100 семей), жилищные условия (число комнат на семью), безопасность (количество несчастных случаев, убийств на 100 тысяч жителей), социальное обеспечение (доля расходов в национальном доходе);
- социальный жизненный стандарт, включающий в себя гигиену среды (степень развития водоснабжения и канализации в домах), образование (число учителей и преподавателей на 1000 школьников и студентов), свободное время (количество публичных библиотек на 10 тысяч жителей, количество квадратных метров зеленых насаждений на одного жителя), коммуникации (количество почтовых служащих на 100 тысяч жителей, число телефонных аппаратов на 100 жителей), транспорт (количество купейных вагонов на 100 тысяч жителей, километраж асфальтовых дорог в общей дорожной сети), здравоохранение (количество медицинского персонала и больничных коек на 100 тысяч жителей).

Еще одна система индикаторов была разработана в Центре по исследованию качества жизни Венгерской Академии наук Э. Хэнкисом (Hankiss, 1981). Разработка этой системы отталкивалась от ранее использованных в научных исследованиях индикаторов – экономических, социальных, индикаторов качества жизни.

Экономические индикаторы основываются на данных, полученных от таких институтов как банки, фирмы, министерства, от исследований состояния

рынка и т. д. Социальные индикаторы строятся на данных социальной статистики, характеризуют собой макро-социальные процессы и объективные условия социального благоденствия. Индикаторы качества жизни отражают субъективные реакции людей на экономические и социальные процессы, проявляющиеся в их отношениях к ним, способах поведения, соответствующих оценках.

Если экономические и социальные индикаторы опосредованно определяют жизнь людей, т. е. влияние экономических и социальных факторов осуществляется через определенные фильтры, то индикаторы качества жизни непосредственно характеризуют бытие людей.

Ни одна из существующих систем индикаторов (экономических, социальных, качества жизни) сама по себе не дает адекватной картины качества жизни как такового. Необходимо учитывать другие индикаторы, которые могут быть названы «индикаторами фильтров». Важно также учитывать ресурсы, зависящие от ряда факторов, которые могут быть источником позитивных или негативных ценностей. Они включают в себя:

– естественные ресурсы, включая природное окружение, социальное и политическое состояние страны, ее международную позицию и взаимоотношения с другими странами, т. е. все то, что может быть потенциальным источником энергетического кризиса, инфляции, политических конфликтов;
– экономические ресурсы, а именно рыночную и государственную экономическую деятельность, способствующую накоплению национального богатства, что представляет собой прямой или опосредованный источник позитивных и негативных ценностей;
– институциональные ресурсы, представленные существующими социальными и политическими институтами, правовой системой, системой распределения благ, системой образования и системой ценностей, что тоже может быть источником как позитивных, так и негативных ценностей;
– социетальные ресурсы, т. е. отношения между людьми и общественное существование вообще в качестве источников позитивных и негативных ценностей, включая сотрудничество, любовь, уважение, изоляцию, одиночество, враждебность и т. д.;
– личностные ресурсы, представленные человеком в его физических и психических качествах, в его деятельности и ее результатах как источниках позитивных и негативных ценностей для него самого, включая здоровье, чувство физического благосостояния, самооценки, удовлетворения трудовой деятельностью или досугом;
– системные ресурсы, в частности, нормальное функционирование системы или ее дисфункционирование, что само по себе может стать источником позитивных и негативных ценностей; сбои в развитии различных элементов системы, которые могут вести к нарушениям, оказывающим воздействие на качество жизни людей.

К существующим в современном обществе фильтрам можно отнести:

1) Систему ценностей – гедонистическую, эпикурейскую, стоическую, аристическую (от греческого «аристос»; согласно аристической морали, быть «лучше» – значит ориентироваться не на счастье, а на совершенство), пуританско-стяжательскую, революционно-аскетическую, революционно-гуманистическую, восточно-духовную и др.
2. Систему распределения, различные варианты которой воздействуют на качество жизни, и, следовательно, важно учитывать социальную стратификацию, принципы справедливости, экономический рост, область распространения системы распределения.
3. Временной интервал, включающий в себя экономическую, социальную и культурную историю, изменение ценностных ориентаций, историю отношений между различными общностями, историю личной жизни, затрачиваемое на образование время, воспитание детей и т. д.
4. Цикл жизни, т. е. изменение потребностей и запросов на протяжении жизни человека.
5. Преобладающие проблемы и трудности жизни, включая инфляцию, безработицу, утрату национальной независимости, политические конфронтации, войны, чрезмерный рост населения, неэффективность сельскохозяйственных реформ, господство анахронической идеологии, политический деспотизм, экологические катастрофы, т. е. все, что может стать негативным фильтром, поглощающим материальные и интеллектуальные ресурсы и снижающим качество жизни людей; преобладающие в обществе проблемы могут оказывать и позитивное воздействие на качество жизни, в частности, преобладающие цели, страсти, интересы или вера способствуют мобилизации сил и могут активизировать удовлетворение других потребностей.
6. Цели жизни, которые, являясь своеобразными фильтрами, соотносятся с семьей, человеческими отношениями, общественной жизнью, социальными достижениями, стандартом жизни, досугом, хобби, духовным и нравственным развитием, достижениями в области науки и искусства, образованием, профессией, трудовой деятельностью.

В целом, Э. Хэнкис исходит из того, что качество жизни может быть описано как «одна из составных частей динамической системы, имеющей три подсистемы: экономическую, социальную и собственно человеческую» (Hankiss, p. 25).

В 1972 г. в докладе Л. Классена, представленном на проходившей в Калифорнийском университете конференции по проблемам качества жизни в европейских городах (The Quality of Life in Europian Cities, 1974), выделялись:

– социальный фактор (наличие общественных учреждений и социальный контекст индивида, включая степень его отношений с другими людьми и рамки общественного законодательства, в которых он действует);
– экономический фактор (уровень доходов индивида, качество его работы, создаваемые работой возможности, включая свободу передвижения из одного района в другой и перехода на иную работу);
– культурный фактор (наличие учреждений культуры и культурный уровень сообщества, в котором живет человек);

– фактор окружающей среды (степень загрязнения воздуха и воды, степень перенаселенности, шумовые нагрузки, доступ к местам отдыха и восстановления сил).

В глобальном исследовании, осуществленном в середине 70-х годов Институтом Гэллапа (Gallup, 1976–1977), охватившем более 60 стран мира, что составляло примерно две трети населения земного шара, рассматривались следующие аспекты жизни: семейная жизнь, состояние здоровья, свободное время, жилище, работа, община, уровень жизни, образование для работы, образование для жизни, жизнь в стране.

Используемой в данном исследовании опросник затрагивал такие составляющие жизни человека, как:

– надежды, стремления, ожидания, заботы, тревоги, ценности;
– субъективное понимание наилучшего и наихудшего из возможных вариантов жизни;
– личное счастье (сейчас, пять лет тому назад, через следующие пять лет);
– оптимизм и пессимизм (улучшается или ухудшается жизнь в общине, городе, стране, мире);
– уровень личной удовлетворенности или неудовлетворенности основными аспектами жизни;
– религия и ее значение в мире;
– проблемы города или общины (позиция по отношению к величине населенного пункта, индустриализации, населенности, преступности);
– проблемы нации (улучшается или ухудшается жизнь нации, отношение к эмигрантам, удовлетворенность жизнью в стране);
– интернационализм и глобальная взаимозависимость (ощущение взаимозависимости наций в решении глобальных проблем, желательность единого мирового правительства, отношение к проблеме помощи бедным странам, стремление побывать в других регионах мира).
– женщины (отношение к домашнему труду, желание работать вне дома, ощущаются ли перемены в роли женщины, существует ли равенство в труде и образовании);
– отношение к международным организациям.

В качестве примера разнообразных индикаторов качества жизни приведены лишь некоторые исследования ученых. В действительности, их значительно больше. В частности, при осмыслении данной проблематики, наряду с отмеченными выше разработками, в поле зрения оказались исследования соответствующие индикаторы, предложенные преподавателями университета Монреаля А. Лермером и Ф. Мюллером (см.: Harwood, 1976), сотрудником политического института в Северном Лондоне Дж. Холлом (Hall, 1976), сотрудником факультета психологии университета в Оттаве П. Харвудом (Harwood, 1976), сотрудниками Института социальных исследований Мичиганского университета Ф. Энрю и С. Уити (Andrews, Withew, 1971), сотрудниками Института социальных исследований Мичиганского университета А. Кэмпбеллом, П. Конверсом и У. Роджерсом (Camp-

bell, Converse, Rodgers, 1976), сотрудником Мидуэстского исследовательского института в Канзас-Сити Лю Бен Цзы (Liu Ben Chich, 1975; Liu Ben Chich, 1976) и др.

Концептуальный анализ

Сравнительный анализ состояния проблемы качества жизни позволяет высказать ряд соображений.

1. Качество жизни является необходимым концептом познания, позволяющим проводить сравнительные исследования странового, регионального и глобального характера, но одновременно допускающим множественность трактовок, критерием измерения, оценок и интерпретаций результатов, вследствие чего его эвристическая значимость остается многозначной и неопределенной.
2. Качество жизни не является постоянно переменной, строго фиксированной и неизменной. Рассмотренное в определенном интервале времени, исторической ретроспективе и перспективе, оно включает в себя различные характеристики, соответствующие духу эпохи и специфике того или иного этапа развития человечества.
3. Качество жизни имеет несколько составляющих, выявление и оценка которых может способствовать построению его модели.
4. Качество жизни включает в себя как объективные, так и субъективные характеристики.
5. Объективные характеристики качества жизни, отражающие уровень жизни людей, поддаются квантификации и измеряются количественными показателями
6. Субъективные характеристики качества жизни, отражающие индивидуально-личностные представления об удовлетворении или счастье, являются скорее классификационными, чем количественно измеряемыми.
7. Объективизация субъективности допустима и возможна, что позволяет дать научную оценку качества жизни.
8. Объективные и субъективные составляющие качества жизни не тождественны друг другу, между ними могут быть как соответствия, так и значительные расхождения.
9. Качество жизни как таковое и его восприятие людьми часто не совпадают друг с другом.
10. Между реальным качеством жизни и идеальным представлением о нем существует значительный разрыв, что сказывается на оценке качестве жизни как объекта исследования.
11. Существуют различные ценностные представления о качестве жизни, варьирующиеся в зависимости от социального статуса, семейного положения, возраста, психологических установок, целевых предпочтений, общественных идеалов и культурных ориентаций людей.
12. Представления о качестве жизни органически входят в состав современной культуры, вплетаются в контекст научных исследований, вызывают настоятельную потребность в дальнейшей разработке как концептуаль-

но-содержательных аспектов, так и классификационно-измеряемых показателей качества жизни людей в различных группах, обществах странах, регионах мира.

В условиях стабильного социально-экономического, политического и культурного развития страны исследование качества жизни основывается на допущении, согласно которому между человеком и обществом устанавливаются определенные отношения и связи, анализ которых способствует выявлению экологических факторов, соответствующих реакций индивида на окружающий его природный и социальный мир, а также индивидуально-личностных переживаний, дающих представление о степени удовлетворения или неудовлетворения людей в данный период времени.

Однако определение качества жизни оказывается весьма проблематичным в условиях перехода общества из одного состояния в другое. Структурные перестройки и изменения существенно влияют как на объективные, так и на субъективные составляющие качества жизни, в результате чего оно с трудом поддается эмпирической фиксации.

В том случае, когда в обществе происходит ломка буквально всех некогда устойчивых экономических структур, социальных отношений, политических институтов власти, ценностных предпочтений и идеалов, исследование качества жизни становится своего рода барометром, свидетельствующим не только о масштабности и глубине кризисных процессов, проблем, противоречий, но и о направленности осуществляемых преобразований, заметно сказывающихся на жизнедеятельности людей.

Крушение старых и возникновение новых структур и институтов сопровождается, как правило, ухудшением и падением качества жизни. Вопрос заключается лишь в том, произойдет ли стабилизация социально-экономических, политических, экологических и культурных процессов до достижения нижнего предела падения качества жизни.

Если стабилизация этих процессов наступает, не доходя до критического предела, общество находит пути и средства для своего возрождения, успешного разрешения существующих противоречий и улучшения качества жизни людей. Если же кризисные процессы заходят столь далеко, что качество жизни оказывается за критической чертой, то это чревато необратимостью деградационного развития.

Поэтому исследование качества жизни в нестабильном обществе, в котором наблюдается углубление кризисных процессов, должно ориентироваться в первую очередь на выявление пределов своего падения. Это предполагает ответы на ряд вопросов, имеющих важное значение как с точки зрения определения качества жизни, так и в плане выявления перспектив дальнейшего развития общества.

Среди многочисленных вопросов существенными являются, на мой взгляд, по меньшей мере, следующие:

– Каков минимальный уровень количества и качества питания, необходимый для поддержания нормальной жизнедеятельности человека и не ведущий к физиологическим и психическим отклонениям?

– Каким должно быть соотношение между повышением цен и заработной платы, чтобы обеспечить приток трудовых ресурсов в производящие отрасли промышленности и сельского хозяйства?
– Каким должно быть социальное обеспечение со стороны государства, чтобы организовать достойную жизнь малоимущим и создать такой психологический климат в обществе, который бы снижал напряженность между людьми, возникающую на основе возрастного, имущественного, интеллектуального, национального и иного неравенства?
– Как и каким образом социально-экономическая, экологическая и культурная политика общества воздействуют на мышление и поведение людей?
– Как и каким образом мышление и поведение людей влияет на формирование и реализацию социально-экономической, экологической и культурной политики общества?
– Как, с помощью каких средств и благодаря чему можно достичь повышения качества жизни людей в ближайшей и отдаленной перспективе?
– Что необходимо предпринять для того, чтобы обеспечить безопасность людей, испытывающих повышенную тревожность в период перехода общества из одного состояния в другое?

Ответы на эти вопросы предполагают, по-видимому, изменение стратегии исследования качества жизни. Первостепенное значение приобретает анализ объективных условий и субъективных состояний, соотнесенных не столько с удовлетворением потребностей людей и обретениями ими счастья, сколько с социально-экономическими, политическими и культурными преобразованиями, способствующими поддержанию жизни, избежанию страданий и несчастий, сохранению здравого смысла и бодрости духа. Речь идет об исследованиях, ориентированных на нормализацию качества жизни, что предполагает стабилизацию общества.

Литература

Качество жизни: концепции и практика. М., 1978.

Современные концепции уровня, качества и образа жизни. М., 1978.

Социально-экономические аспекты «качества жизни». М., 1977.

Форрестер Дж. Мировая динамика. М., 1978.

Andrews F., Withew S. Developing Measures of Perceived Life Quality: Results from Social National Surveys // Social Indicators Research. 1971. V. 1. № 1.

Bunge M. What Is a Quality of Life Indicator? // Social Indicators Research. 1975. V. 2. № 1.

Campbell A. A Sense of Well-Being in America. Recent Patterns and Trends. N. Y. etc., 1981.

Campbell A., Converse P., Rodgers W. The Quality of American Life. Perseptions, Evaluations and Satisfactions. N. Y., 1976.

Chamberlain K. On the Structure of Subjective Well-Being // Social Indicators. 1988. V. 20. № 6.

Eppler E. Qualität für eine Humane Gesellschaft // Beiträge zur Theoriediskussion. Hrsg. Von Lührs. Bonn, e.a., 1974.
Gallup G. Human Needs and Satisfaction: A Global Survey // Public Opinion Quarterly. 1976–1977. V. 40. № 40.
Farley R., Allen W. The Color Line and the Quality of Life in America. N. Y., 1987.
Hall J. Subjective Measures of Quality of Life in Britain: 1971 to 1975. Some Developments and Trends // Social Trends / Ed. by E. J. Thompson. London, 1976.
Hankiss E. Cross-Cultural Quality of Life Research: An Outline for Conceptual Framework // Quality of Life: Problems of Assessment and Measurement. UNESCO, Paris, 1983.
Harwood P. Quality of Life: Ascripnive and Testimonial Conceptualization // Social Indicators Research. 1976. V. 3. № 3–4.
Quality of Life: Problems of Assessment and Measurement. Paris, 1981.
Kraus W. Die Japanische Entuicklung nach dem Zweiten Weltkrieg aus Deutscher Sicht // Krise des Wirtschaftswashstsmus. Lebensqualitat in Japan und der Bundesrepublik Deutschland / Hrsg. Von K. Hax, W. Kraus. Tibingen-Basel, 1975.
Liu Ben-Chich. Quality of Life: Consept, Measure and Results // American Journal of Economics and Sociology. 1975. V. 34. № 1.
Liu Ben Chich. Quality of Life Indicators in U. S. Metropolitan Area. A Statistical Analysis. N. Y. et al., 1976.
Marsh A. The “Silent Revolution”, Value Priorities and the Quality of Life in Britain // American Political Science Review. 1975. V. 69. № 1.
Maslow A. Motivation and Personality. N. Y., 1954.
Meadows D. et al. The Limits of Growth. A Report for the Club of Rome’s Project on the Predicament of Mankind. London, 1972.
Moum T. The Role of Values and Live Goals in Quality of Life: On Measuring and Predicting Subjective Well-Being. A Pilot Study // Quality of Life: Problems of Assessment and Measurement. UNESCO, Paris, 1983.
Mukherjee R. The Quality of Life: Valuation in Social Research. New Delhi etc., 1989 // Social Indicators Research. 1975. V. 2. № 2.
Shye S. The Systematic Life Quality Model: A Basis for Urban Reneval Evalution // Social Indicators. 1989. V. 21. № 4.
Steefen J. Der Begriff Lebensqualität in Demokratischen Socialismus // Investitionskontrolle Gegen die Koncerne? / Hrsg. Von M. Krüper. Hamburg, 1974.
The Quality of Life in Europian Cities / Ed. by R. C. Fried, P. M. Hohenberg. Pittsburgh (Pa.), 1974.
The Quality of American Life in the Eighties. Englewood Cliffs (N. J.), 1980.
Tolmen E. Psychological Man // Journal of Social Psychology. 1941. V. 13.

1990

ОТЧУЖДЕНИЕ И ПОИСК СМЫСЛА

Опубликованная в серии переоценки еврейской социальной и интеллектуальной истории, новая книга профессора еврейских исследований Лихайского университета в Бетлехеме (Пенсильвания) Лоренса Зилберстайна (Silberstein, 1989) посвящена раскрытию основных идей и концепций видного религиозного мыслителя Мартина Бубера (1878–1965). Особое внимание уделяется рассмотрению различных аспектов его социальной и религиозной философии, позволяющей говорить о М. Бубере как социальном критике, по-своему осветившим проблематику отчуждения. Для Л. Зилберстайна понятие отчуждения является той призмой, через которую он стремится раскрыть как личность М. Бубера, так и его философское учение, как эволюцию взглядов этого религиозного мыслителя на личность, общество и взаимоотношения между ними, так и его социальную деятельность, связанную с политическим положением в Палестине в начале 60-х годов, обусловившим конфликтные ситуации между евреями и арабами.

В отличие от ряда исследований о М. Бубере, опубликованных в последние годы за рубежом, работы Л. Зилберстайна характеризуются нетрадиционным ракурсом рассмотрения. Если некоторые интерпретаторы философских эссе М. Бубера считают его религиозным экзистенциалистом, внесшим значительный вклад в понимание проблемы человеческого существования, то Л. Зилберстайн исходит из того, что М. Бубер был прежде всего социальным критиком и, следовательно, его предшественникам являются не только Ницше и Кьеркегор, как это обычно признается в исследовательской литературе, но и немецкие социальные мыслители, включая Тённиса, Зиммеля, Вебера. Поэтому, наряду с раскрытием сходств и различий между экзистенциальными представлениями о человеке, содержащимися в работах Ницше. Кьеркегора и Бубера, Л. Зилберстайн постоянно обращается к осмыслению связей между идеями Тённиса, Зиммеля, Вебера, а также некоторых представителей утопического социализма с соответствующими концепциями религиозного философа, послужившими основой для переосмысления ряда распространенных на Западе традиционных учений.

В исследовании Л. Зилберстайна затрагивается широкий круг проблем, нашедших отражение в идейном наследии М. Бубера. Семейная обстановка, наложившая отпечаток на развитие личности религиозного мыслителя,

культурный климат, в котором происходило формирование его мировоззрения, интерпретация М. Бубером хасидизма (мистического движения в иудаизме, распространенного в странах Западной Европы в XVIII–XIX вв., и современного иудаизма, его философская антропология и социальная критика технократического общества, его взгляды на роль и место евреев в истории человеческой цивилизации, взаимоотношения между иудаизмом и христианством, различный образ жизни людей и отчужденные отношения между человеком и окружающим его миром – все это является предметом осмысления в различных главах книги.

Учитывая то обстоятельство, что в отечественной литературе нет, фактически, работ, в которых бы содержался обстоятельный анализ философии М. Бубера, следовало бы подробнее остановиться на его философско-религиозных и социальных взглядах. Однако подробное изложение этих взглядов не входит в задачу данного рассмотрения, ограниченного рамками краткого ознакомления отечественного читателя с исследованием Л. Зилберстайна. Поэтому, говоря о содержании его книги, есть смысл не столько обратить внимание на тонкости авторской интерпретации религиозной и социальной мысли, сколько посредством выбора некоторых сюжетных линий попытаться вычленить идеи и концепции М. Бубера, представляющие наибольший интерес с точки зрения их воздействия на те или иные направления развития современной западной философии, социологии и психологии.

Известно, что в своем идейном развитии М. Бубер отталкивался от разнообразных философских и религиозных источников. Ницше привлекал его той переоценкой оснований европейского общества, в результате которой на передний план осмысления бытия человека в мире стали выступать скептицизм и реконструкция соответствующего образа мышления, морали, культуры. Кьеркегор вызывал у него симпатию благодаря негативному отношению к догматическому христианству и призыву к развитию аутентического экзистенциального христианства с его реабилитацией религиозной веры как необходимой надежды на возрождение человеческого духа. Однако ни тот, ни другой не смогли, по мнению Л. Зилберстайна, выявить подлинные условия человеческого существования, что вызвало соответствующую критику со стороны М. Бубера. Ницше отрицал уникальность собственно человеческой культуры, не обращал внимания на сферу межличностных отношений и тем самым увековечил «фундаментальную ошибку» западной философской традиции. Кьеркегор ввел в антропологическое рассмотрение индивида новое видение и, обратившись к теологии с ее попытками непредвзятого описания деяний Бога, оказал поддержку объективистскому типу мышления.

В противоположность индивидуалистической, экзистенциальной ориентации философов такие социальные критики как Тённис, Зиммель и Вебер сосредоточили свое внимание не на отдельном индивиде, а на общности людей как предпосылке развития личности. Рассматривая отношения между индивидом и обществом, они обратились к анализу социальных и культурных аспектов отчуждения человека. Эти идеи привлекли М. Бубера, использовавшего концепцию отчуждения для критики сионистской идеологии и раввинского иудаизма, а также для поиска аутентичной формы жизни и воз-

можностей пробуждения национального самосознания путем синтеза экзистенциальной религиозной веры с ценностями общечеловеческой культуры. В результате такого синтеза индивидуальная этика уравновешивается в философии М. Бубера с этикой социальной ответственности.

М. Бубер считает, что ни индивид, ни группа не являются исходной точкой адекватного понимания человеческого существа. Такой точкой отсчета может служить отношение одной личности к другой, индивида к обществу, человека к миру. В философской антропологии М. Бубера человеческие существа не рассматриваются как изолированные друг от друга и отделенные от мира. Индивид становится личностью посредством отношений, в которые он вступает. Говорить о личности – значит говорить о ее отношении к чему-либо или кому-либо, о способах ее отношения к миру природы и другим людям. В конечном счете, отношение выступает как категория бытия, как модель априорности существования. «Философская антропология Бубера, – подчеркивает Л. Зилберстайн, – основывается на предпосылке, согласно которой стремление к отношению является врожденным у всех людей» (там же, с. 130).

Рассматривая эволюцию взглядов М. Бубера на проблему человеческого существования, Л. Зилберстайн не останавливается подробно на анализе философии межчеловеческих отношений, являющейся важной составной частью буберовского миропонимания. Этот срез исследования вплетается в контекст общих рассуждений о М. Бубере как социальном критике, что способствует выявлению специфики его трактовки традиционных западных ценностей, иудаизма и религии как таковой, но не дает полного представления о буберовском понимании отношений между человеком и миром. Между тем раскрытие философии межчеловеческих отношений в значительной степени проясняет многие аспекты, имеющие важное значение для осмысления как религиозных взглядов М. Бубера, так и его социальных установок.

Фактически, в центре размышлений М. Бубера о бытии человека в мире лежит его философия межчеловеческих отношений, включающая в себя специфическое понимание отчуждения личности от природного и социального окружения, экзистенциальной вины индивида, аутентичности человеческого существования. В общем плане он различает два мира, имеющих реальную значимость для каждого человека и обусловленных его отношением к окружающей действительности. Один мир основывается на отношении «Я–Оно», когда человек, будучи субъектом мышления и действия, воспринимает окружающие его предметы и других людей в качестве безличных объектов и вещей, предназначенных для утилитарного использования, эксплуатации, манипуляции, контроля. Другой мир – на отношении «Я–Ты», предполагающем установление неотчужденных, одухотворенных, аутентичных связей между человеком и его окружением.

Посредством рассмотрения этих отношений М. Бубер стремится раскрыть специфику человеческого бытия, личности, духа, любви и Бога. Он исходит из того, что отношение как таковое является экзистенциальной характеристикой бытия, личность находит свое выражение в самости, дух представляет собой ответ на человека на свое собственное «Ты», любовь – это ответственность «Я» перед «Ты», Бог – встреча человека с вечным «Ты», происходящая

не в момент индивидуального экстаза, а в процессе установления отношений между людьми, характеризующихся проявлением любви и заинтересованности друг в друге.

Мир отношений образует, согласно М. Буберу, три сферы жизни: физическую (Космос), свидетельствующую о взаимосвязях человека с природой; психическую (Эрос), олицетворяющую связь человека с другими людьми; ноэтическую (Логос), предусматривающую связь человека с духовными сущностями. В своей целостности все три сферы жизни человека составляют бытие, в котором наблюдается монолитное существование или развертывается диалог между людьми, индивидом и окружающим его миром, личностью и Богом. Реализация самости или проявление отчуждения тесно связаны с тем, устанавливает ли человек контакт с Богом или с идолами, будь то нация, власть, деньги, научно-технические достижения.

В рамках этих представлений М. Бубер обсуждает проблемы добра и зла в современном мире, религиозную ситуацию, отражающуюся на развитии отдельного человека и человечества в целом, межличностные отношения, образующие новое единство, характеризуемое понятием «Мы». Задача философии видится им в развенчании превалирующих в мире иллюзий, раскрытии перед человеком его собственного отношения к себе, окружающим его предметам, другим людям и Богу, изменении образа жизни посредством выявления диалогической природы человеческого бытия, устранения всевозможных преград, стоящих на пути формирования искренних отношений между людьми, и установления аутентического социализма как динамического процесса становления человеческой общности, основанной на восстановлении органических связей между индивидом и глубинными уровнями его существования.

Нельзя сказать, что Л. Зилберстайн вообще не касается философии межчеловеческих отношений М. Бубера. В его исследовании содержаться разрозненные высказывания на этот счет. Более того, подчас он стремится прояснить такие нюансы буберовской трактовки разнообразных понятий, которые способствуют уточнению категориального аппарата, как это имеет место, например, в случае рассмотрения содержания полярных концептов «религия–религиозность», «общество–общность», «казаться–быть», «монолог–диалог». Однако, разбросанные по разным частям исследования и не систематизированные по единому основанию, затронутые Л. Зилберстайном идеи и концепции не дают целостного восприятия философии М. Бубера.

Интересным и информативно насыщенным представляется раздел книги, в котором анализируется отношение М. Бубера к превалирующим на Западе психологическим концепциям, а также рассматривается воздействие его идей на развитие современной психиатрии. Так, Л. Зилберстайн показывает, что М. Бубер решительно выступал против тенденции «психологизации мира», берущей свое начало у Декарта и нашедшей последующее отражение в работах многих видных философов и психологов, включая, в частности, З. Фрейда и К. Г. Юнга.

М. Бубер критикует фрейдовскую модель психики, согласно которой внутренние конфликты личности обусловлены сшибками между сознанием

и бессознательным, а поведение человека предопределяется бессознательными влечениями сексуального характера. Это не означает, что он отвергает бессознательные процессы как таковые. М. Бубер признает реальность бессознательного, но отказывается редуцировать ее к физиологическим и психическим феноменам. В противоположность конфликтной модели З. Фрейда с ее акцентом на противоречии между влечениям человека к получению удовольствия и ограничениями, налагаемыми на него культурой, М. Бубер вводит модель отношений, где на передний план выступает не сексуальное желание, а экзистенциальная потребность в установлении связей человека с миром.

В соответствии с этой моделью человека М. Бубер пересматривает традиционные представления о психических заболеваниях и возможностях их лечения средствами психотерапии. Он исходит из того, что многие современные психологи и психотерапевты допускают ошибку, рассматривая болезни души, как коренящиеся в отдельной личности. Для него болезнь индивида – это свидетельство установления неадекватных отношений с другими людьми, ухудшение этих отношений или их ломка. Поэтому и терапевтический процесс требует иной направленности, чем это имеет место в традиционной психиатрии и классическом психоанализе.

Если, с точки зрения З. Фрейда, психоаналитик служит катализатором реактивации вытесненных в бессознательное влечений пациента, то для М. Бубера терапевт является на отстраненным наблюдателем, раскрывающим подавленные чувства путем обнаружения соответствующих переживаний в детстве, а человеком, устанавливающим определенные отношения с другой личностью. Только вступая в подлинный диалог с пациентом, терапевт может помочь ему. При этом следует иметь в виду, что часто ощущаемая пациентом вина возникает не в результате проявления конфликта в глубинах человеческой психики, а в силу разорванных, искаженных отношений между людьми. Вина – это индикатор нарушения отношений с другой личностью. И следовательно, важная функция терапевта заключается не в том, чтобы спасти грешника, а в том, чтобы обеспечить процесс его выздоровления путем признания экзистенциальной вины и оказания экзистенциальной помощи благодаря установлению адекватных отношений между людьми (там же, с. 155–156).

Сам М. Бубер не прибегал к эмпирической проверке своих теоретических положений о психических заболеваниях и возможностях их лечения. Тем не менее, как подчеркивает Л. Зилберстайн, эти положения были использованы в практической деятельности некоторыми психотерапевтами. В частности, к соответствующим идеям М. Бубера обратились такие психотерапевты экзистенциальной ориентации, как Р. Лэйнг, Р. Гобсон, И. Джейлом. Их привлекли, прежде всего, идеи М. Бубера, в соответствии с которыми диалог является приемлемой метафорой для понимания здоровья и болезни, аутентические отношения между людьми – парадигмой терапевтического отношения между врачом и пациентом, любовь – аналогом адекватного процесса человеческого развития. Р. Лэйнг отталкивается от буберовских представлений об отношениях между людьми, характеризующихся полярными установками «казаться–быть», «претендовать–присутствовать». Р. Гобсон акцентирует

внимание на лингвистическом аспекте терапевтического процесса и выдвигает «модель разговора», основанную на положениях М. Бубера об отношениях «Я–Оно», «Я–Ты». И. Джелом использует соответствующие понятия М. Бубера при описании отчуждения и изоляции личности, подчеркивает важность индивидуального выбора и ответственности, как они рассматривались в буберовской философии межчеловеческих отношений. Одним словом, замечает Л. Зилберстайн, «клиническая ценность взглядов Бубера была признана некоторыми современными психотерапевтами» (там же, с. 157).

Идеи М. Бубера оказали влияние и на современную западную социологию. Согласно его представлениям, социология как научная дисциплина возникла не из интереса ученых к абстрактным формам социальной мысли и общественным структурам, а от «встречи духа с кризисом общества», зафиксированным в начале XIX столетия. Соответственно и задача социолога заключается в том, чтобы, во-первых, прояснить и сформулировать категории социального бытия, во-вторых, провести различия между социальной и иными сферами человеческой жизни, в-третьих, понять смысл социального существования. Это означает, что социолог является, по выражению М. Бубера, «экзистенциально вовлеченным». Он должен не только понять мир, но и оказать помощь в изменении его. При этом важно осознать, что трансформация общества означает, с точки зрения М. Бубера, прежде всего, изменение личности.

Для М. Бубера история развития индивида и общества – это неизбежное расширение мира «Оно», вторжение его во все уголки социальной и культурной жизни. «Хотя творения человеческого духа и разума, включая все формы познания и искусства, возникают во встречах с миром как Я–Ты, продукты этих встреч быстро объективируются и превращаются в мир Оно» (там же, с. 175). Деспотизм распространяющегося «Оно» создает благоприятные условия не только для возникновения отчуждения, но и для проникновения его в различные сферы экономической, социальной и политической власти. Для снятия отчуждения необходимо формирование подлинной общности людей, в рамках которой превалирующими станут отношения «Я–Ты», а не «Я–Оно». Такая общность предполагает установление неинструментальных, непосредственных, целостных отношений между людьми. Необходимым условием их установления является диалог, взаимная поддержка людьми друг друга.

М. Бубер исходит из того, что в принципе без отношений «Я–Оно» человечество не выживет. Другое дело, что в современных условиях межчеловеческие отношения приняли болезненный характер, ибо отношение «Я–Оно» распространилось на всю человеческую жизнь. Поэтому задача возрождения человеческого духа, как она видится М. Буберу, заключается не в устранении отношений «Я–Оно» и жизни человека, поскольку это невозможно, а в ограничении их масштабов и власти путем образования людей, установления между ними продуктивного диалога и принятия ответственности за свою деятельность в мире как на индивидуальном, так и на национальном уровнях. Только в этом случае можно успешно противостоять тем страхам, вражде и подозрительности, которые широко распространены в современном мире

и которые в обобщенном виде характеризуются «экзистенциальным недоверием», существующим между людьми. «Экзистенциальное недоверие, – цитирует Л. Зилберстайн М. Бубера, – не может быть заменено доверием, но оно может быть заменено вновь рожденной искренностью» (там же, с. 202).

Раскрывая содержание социальных и религиозных воззрений М. Бубера, Л. Зилберстайн рассматривает ряд аспектов его идей и концепций. На основе своего анализа он приходит к следующему выводу: «Бубер-философ не может быть понят независимо от Бубера – социального критика. Точно так же, как его философские работы обеспечивают концептуальный фундамент для его социального мышления, так и его социальный критицизм представляет кульминацию его философского учения» (там же, с. 264). И это действительно так, поскольку в философии межчеловеческих отношений М. Бубера тесно переплетены между собой собственно философские, религиозные и социальные воззрения на человека и культуру, личность и общество.

Однако этот справедливый вывод трудноуловим в содержательном плане, поскольку в рассуждениях Л. Зилберстайна наблюдаются постоянные повторы и нет четкой концептуальной организации рассматриваемого материала. Тем не менее, его исследование представляется, на мой взгляд, информативно полезным и ценным с точки зрения знакомства читателя с философскими воззрениями М. Бубера. Во всяком случае, полезную информацию можно получить, ознакомившись с теми разделами, в которых рассмотрены сюжеты, связанные с раскрытием существа буберовского толкования хасидизма, современного иудаизма и религии в целом, что, несомненно, является важной составной частью философии М. Бубера.

Литература

Silberstein L. Martin Buber's Social and Religious Thought. Alienation and the Quest for Meaning. N. Y.–London, 1989.

1990

ОКАРИКАТУРИВАНИЕ МИРА

Авторы недавно опубликованной книги «Новый мир, новый разум» (Ornstein, Ehrlich, 1989) – известные американские ученые. Роберт Онстайн – президент Института исследований человеческого познания, специалист в области изучения проблем мозга, преподаватель медицинского центра Калифорнийского университета в Сан-Франциско. Пол Эрлих – доктор биологических наук, профессор демографии Стэндфордского университета.

Рассматривая положение и роль человека в условиях современности, авторы книги исходят из того, что его умственная система оказывается сегодня не в состоянии охватить должным образом происходящие в мире изменения. Многие события выходят из-под контроля человека. И это будет продолжаться до тех пор, пока люди не поймут, как внешний мир воздействует на человеческий разум и каким образом наше понимание детерминировано биологической и культурной историей развития человечества. Поэтому основное внимание в работе Р. Онстайна и П. Эрлиха сосредоточивается на фундаментальных связях человека с прошлым и на том, как и каким образом люди могут подготовиться к новому миру будущего с его непредсказуемыми угрозами человеческому существованию.

Почему человек оказывается не в состоянии понять происходящие в мире изменения?

Дело в том, замечают книги, что люди не постигают мир таковым, каким он является на самом деле. Это обусловлено тем, что нервная система человека способная вычленять только незначительную часть реальности. Большая часть этой реальности не замечается, игнорируется. Вместо того чтобы знать все о мире, нервная система человека оказывается восприимчивой только к драматическим изменениям. Как правило, люди чувствительны к началу и концу событий, а не к изменениям, имеющим место в промежутках между ними. Психологические опыты показывают, что слово, произнесенное в начале речи, воспринимается на 70%, в середине – менее чем на 20%, а в конце – почти на 100%.

Нервная система человека хорошо приспособлена к миру, в котором важны малые и кратковременные события. Но она не приспособлена к миру, в котором существенную роль играют большие и долгосрочные события. Поэтому в настоящее время нервная система человека не реагирует адекватным

образом на угрозы глобального характера. «Сегодня, – считают Р. Онстайн и П. Эрлих, – наша нервная система и наш мир не соответствуют друг друга» (Ornstein, Ehrlich, 1989, p. 5).

Наши затруднения в современном мире происходят также в силу того, что, как полагают авторы книги, люди создают «карикатуры» на реальность. Происходит «окарикатуривание» мира. Многие проблемы и затруднения – это результат того способа восприятия реальности, в соответствии с которым люди реагируют именно на окарикатуренную реальность. Причем наши карикатуры основываются на вычленении драматически и рельефно выраженных событий жизни, точно также как карикатуры на политических деятелей могут фиксировать, например, большие уши Линдона Джонсона, крупный нос Ричарда Никсона ил родимое пятно на голове Михаила Горбачева.

В конечном счете, замечают Р. Онстайн и П. Эрлих, решение проблем в значительной степени зависит от того, как мы воспринимаем окружающий нас мир и самих себя. Это означает, что мы должны лучше знать биологическую и культурную эволюцию, оказавшую воздействие на формирование нервной системы человека и на его восприятие мира.

Для наглядного изображения эволюционных процессов авторы книги предлагают следующий образ. Если представить историю Земли в качестве календаря, то каждый день «земного года» будет составлять 12 миллионов лет истории. Первая форма жизни (бактерии) возникли в феврале. Первые рыбы появились примерно 20 ноября. Динозавры появились примерно 10 декабря и исчезли в Рождество. Первого предшественника человека не было, фактически, до полудня 31 декабря. Гомо сапиенс появился в 23 часа 45 минут. Все, что имело место в истории, произошло в последние минуты года (там же, p. 6).

Ментальность человеческого существа развилась перед судьбоносной конечной «минутой». Поэтому человеку чрезвычайно трудно ставить диагноз общим проблемам и тем более решать их. Однако еще есть возможность изменить наш способ восприятия мира, образ мышления и тем самым способствовать выживанию людей на нашей планете.

Наши предшественники эволюционировали сперва биологически, а затем культурно. Они адаптировались к окружающему миру посредством культурных изменений, включая язык, науку, технику, промышленность, сельское хозяйство. Эта культурная эволюция может быть более быстрой, чем биологическая эволюция. Именно такое положение и наблюдалось в прошлом. Однако сегодня наблюдаются быстрые изменения в окружающем нас мире, но медленные изменения культурного характера. В результате этого мы теряем контроль над будущим. Причем каждый триумф техники включает в себя новые угрозы для нашей жизни. И хотя мы продолжаем эволюционировать, тем не менее наша ментальность не меняется биологически во время, чтобы помочь разрешить накопившиеся и вновь возникающие проблемы. Та же самая ментальность, которая первоначально сигнализировала о внезапных изменениях в мире, в настоящее время не способствует восприятию беспрецедентных опасностей и их устранению в новом мире.

Сегодня основная задача состоит в том, чтобы помочь в изменении разума. Но не в буквальном смысле этого слова, а в плане изменения способа

принятия решений. Если люди поймут основные причины проблем, с которыми приходится сталкиваться, тогда они смогут начать изменяться в направлении, которое обеспечит человеческое будущее. При этом следует иметь в виду, что биологическая и культурная эволюция, имевшая место в предшествующей истории, когда окружающий мир создал человека, больше не соответствует целям его адаптации к созданному им миру. Эта эволюция была бессознательной. Но сегодня, подчеркивают Р. Онстайн и П. Эрлих, настало время взять в свои руки направленность развития человека и создать новый эволюционный процесс – процесс сознательной эволюции (там же, p. 12).

Исходя из этих соображений, материал книги структурирован в три большие раздела. В первом разделе «Мир, который создал нас, и мир, который создали мы» освещаются проблемы, связанные с биологической и культурной эволюцией человека. Во втором разделе «Хороший и плохой разум» обсуждаются вопросы, соотнесенные с карикатурами на реальность и ошибками человеческого разума, медицинскими, психическими и мистическими формами терапии, а также старыми образами мышления в политической, экологической и военно-стратегической деятельности людей. В третьем разделе «Новый мир, новый разум» рассматриваются проблемы реального изменения в человеческом восприятии мира и реализации программы обучения людей, предназначенной для формирования нового мышления.

Р. Онстайн и П. Эрлих подробно освещают эволюционные процессы в истории человечества и показывают специфику человеческого восприятия, обусловленного биологической и культурной эволюцией. В контексте осуществленного исследования они делают вывод, согласно которому определенный отбор фактов и событий в человеческом восприятии, когда разум человека фиксирует только близлежащие изменения, происходящие от момента к моменту, является решающим для выживания человеческого существа, хотя в современном мире именно он угрожает его выживанию (там же, p. 30).

Что касается «окарикатуривания» реальности, то это происходит, как считают Р. Онстайн и П. Эрлих, отчасти вследствие нашей неспособности постигать многие аспекты мира, отчасти в силу тенденции нервной системы сосредоточиваться главным образом на новых событиях. Привыкание настолько встраивается в сенсорный аппарат, что закладывает основу для способности разума не замечать продолжающиеся явления и принимать во внимание близлежащие и кратковременные события. Многие предрассудки возникают на почве «окарикатуривания» мира. Наши карикатуры на мир порождают наши стереотипы. Все это ведет к тому, что человечество страдает от серьезных ошибок, присущих человеческому восприятию, поскольку «в нашем мире меняются угрозы, но не меняются наши ответы на них» (там же, p. 114). Словом, многие люди страдают и умирают потому, что они или общества, в которых они живут, создают карикатуры на мир и имеют неадекватные представления о реальности.

Политики стремятся разрешить сиюминутные проблемы и не обращают внимания на долгосрочные перспективы. Они ограничиваются временным интервалом, не выходящим за пределы их выбора как политических деятелей. Их горизонт восприятия узок, находится в рамках определенного мес-

та и времени. Так, например, прогрессивные политики рассматривают рост народонаселения в качестве серьезной проблемы и периодически обсуждают ее. Но даже эти политики отнюдь не всегда говорят о сверхпопуляции как реальной угрозе человечеству. Старое мышление по-прежнему превалирует в процессе принятия различного рода решений, будь то поиск соответствующих стратегий развития в различных регионах Азии и Африки, зажатых в тисках бедности, голода, нищеты, или видение возможностей уменьшения загрязнения окружающей среды в развитых странах без учета глобальных последствий, взятых в долгосрочной перспективе.

С точки зрения Р. Онстайна и П. Эрлиха, ядерный век внес изменения в наше восприятие мира. «Осуществляемая различными способами и в различной степени культурная эволюция подготовила нас к встрече с уникальным и пугающим грузом человечества: знанием неизбежности нашей собственной смерти. Люди открыли различные виды жизни после смерти или обрели утешение остаться в генах или воспоминаниях тех, кто придет после них. Но ни биологическая, ни культурная эволюция не подготовили нас к тому, чтобы иметь дело с прекращением рождений, с вероятностью смерти самого общества» (там же, p. 165).

По иронии судьбы угроза «концу рождений» проистекает от угрозы технологического триумфа человечества. Существующий разум увязает в трясине сегодняшней фатальной карикатуры, в соответствии с которой безопасность еще покоится на большом количестве и лучшем качестве оружия оборонительного или наступательного характера. Новый же разум, подчеркивают авторы книги, ориентируется на поиск путей и средств, обеспечивающий не победу в войне, а возможность недопущения войны как таковой (там же, p. 169–170).

Обсуждая эти проблемы, Р. Онстайн и П. Эрлих высказывают два соображения. Во-первых, мир – это опасное место и многие его угрозы не вполне очевидны. Во-вторых, наши реакции на современный мир часто являются неадекватными вследствие природы нашего разума и превалирующей системы образования. Это несоответствие характеризуется деструктивными тенденциями и угрожает человеческой цивилизации.

«Раньше культурная революция способствовала модификации ошибочных действий человека по отношению к окружающей его природе. Но теперь всеобъемлющие изменения в окружающей среде опережают способность культурной революции отвечать соответствующим образом даже посредством образования» (там же, p. 190). Поскольку наша способность быстро изменять мир опережает нашу способность адекватно понимать его, то необходимо прежде всего выдвинуть и реализовать новую программу обучения. Такую программу, в которой основное внимание будет акцентироваться, по мысли Р. Онстайна и П. Эрлиха, не на знании дат гражданских войн или знакомстве с работами Аристотеля, а на истории биологической и культурной эволюции человечества, на понимании того, какие ошибки свойственны человеческому разуму и как их можно избежать.

Необходимо привлечь внимание людей к их собственным карикатурам реальности и к новому миру. Важно понять, что мы сами являемся более

опасными животными, чем мы привыкли думать. Важно понять, что мы можем измениться в большей степени, чем способны вообразить. Следует думать не столько о локальных проблемах бытия, сколько о коллективной жизни людей и жизни человечества как живого организма. Понимание нашего разума, как весьма ограниченного инструмента, «должно стать существенным элементом общего знания нашей культуры» (там же, p. 206).

Частью образовательной программы должно стать критическое мышление, основанное на понимании того, что единственная постоянная вещь в мире – это само изменение. Следовательно, мы должны не столько изучать различные факты истории и вбирать в себя многообразную информацию о мире, сколько учиться тому, как и каким образом адаптироваться к новой ситуации, изменять содержание и структуру ментальности. Этот процесс можно назвать «когнитивной способностью к модификации». В целом новое обучение должно включать изменение в содержании информации, а новое мышление – изменение в структуре информации в сознании.

Итак, основная цель новой программы образования, согласно Р. Остайну и П. Эрлиху, – способствовать тому, чтобы обучающиеся думали о природе их собственного разума и их собственного мышления, о физических и биологических принципах, управляющих миром, о долговременных тенденциях развития человечества. При этом следует иметь в виду, что, по сравнению со здравым смыслом, научный метод познания ведет к возникновению даже более крайней карикатуры на мир. Поэтому в новой программе образования необходимо осуществить синтез между современным научным пониманием и религиозными или эзотерическими традициями. Новый консерватизм может стать подлинным консерватизмом, характеризующимся не деструктивными, а созидательными тенденциями, способствующими сохранению человеческой цивилизации.

По мнению авторов книги, впервые в истории человечество обладает знанием не только того, что может уничтожить себя довольно быстро, но и того, что оно может взять в свои руки собственную эволюцию и изменить свое мышление. Поэтому, исходя из новой ситуации, они пытаются показать, как и каким образом человечество может измениться.

«Можем ли мы, – спрашивают Р. Онстайн и П. Эрлих, – научиться осознавать проблемы, которые стоят перед нами на коллективном уровне? Может ли человечество пробиться к новому консерватизму и лучшему миру?» (там же, p. 265).

Ставя эти вопросы в конце своего исследования, его авторы утвердительно отвечают на них, считая, что невозможно изменить образ мышления, не размышляя об этом.

Литература

Ornstein R., Ehrlich P. New World, New Mind. Moving Toward Conscious Evolution. N. Y. etc., 1989.

1990

ЖИЗНЬ И СМЕРТЬ

Волею судьбы, нарушившей привычный ритм существования, все мы сегодня оказались в бурном потоке жизни, сметающем на своем пути многочисленные преграды, ранее возведенные в недрах нашего общества. И если предшествующее аморфное существование крайне редко вызывало глубокие раздумья и всепоглощающие размышления, ибо индивидуально-личностные трагедии находились, как правило, по ту сторону общественного сознания, то сегодняшняя жизнь с ее экономическими провалами и неустойчивыми структурами, национальными междуусобицами и политическими сшибками, социальной напряженностью и психическими срывами вызывает жгучую потребность в осмыслении и переоценке всего того, что некогда считалось привычным, неизменным и само собой разумеющимся.

Застигнутые врасплох бурей перемен, многие из нас оказались втянутыми в круговорот беспокойной жизни, где страхи и тревоги как за свою собственную судьбу, так и за судьбу отечества яркими всполохами ворвались в сознание, еще до конца не освобожденное от груза стереотипов прошлого, но уже разбуженное мощной волной инакомыслия, захлестнувшей газетные, журнальные публикации и прокатившейся по деревенским не мощеным улочкам, городским асфальтовым проспектам, ухоженным столичным площадям.

Казалось бы, вырвавшаяся на свободу энергия народных масс должна разорвать путы безликого существования во имя торжества подлинной жизни. И она разрывает их, обнажает язвы прошлого, заставляет по-новому смотреть на привычные идеалы и символы бытия, неудержимо влечет к новой жизни. Но одновременно эта энергия обрушивается на головы людей, завороженных происходящими переменами, очарованных возможностью самоутверждения, опьяненных воздухом свободы. Обрушивается так молниеносно и с такой вулканической силой, что прежнее жалкое существование сменяется подчас не утверждением жизни, а наступлением смерти – смерти внезапной, непредвиденной, неизбежной, неотвратимой. Причем смерть от безумного напора человеческой энергии, ставшей неуправляемой и неконтролируемой, оказывается помноженной на смерть в результате природных катаклизмов, непростительной беспечности, преступной халатности.

Чернобыльская трагедия, заставившая содрогнуться весь мир и еще раз напомнившая о возможном Апокалипсисе. Землетрясение в Армении, унес-

шее многие сотни человеческих жизней и продемонстрировавшее неповоротливость хозяйственного механизма, особенно наглядно проявляющегося в экстремальных ситуация. Железнодорожные и морские аварии, взрывы в шахтах и на заводах, пожары в книгохранилищах и на подводных лодках, сопровождающиеся гибелью людей и поиском «стрелочников», на которых по традиции взваливается вся ответственность за общую бесхозяйственность в стране. Национальные распри, оборачивающиеся бесчеловечной резней и массовым бегством людей от разгула страстей, разжигаемых на почве непредвиденного взрыва религиозного самосознания и политических амбиций. Высокий уровень детской смертности, свидетельствующий о неблагополучном состоянии окружающей среды и низком качестве медицинского обслуживания. Случаи самоубийства среди молодежи, утратившей веру в былые идеалы и ценности жизни, а также среди партийных и государственных функционеров, публично разоблаченных в своих неприглядных деяниях, связанных с коррупцией, взяточничеством и казнокрадством.

Все это вывернуло наизнанку жизнь, обнажив глубинные пласты подземелья, где трупный запах разлагающихся организмов отталкивает от себя людей, повернувшихся лицом к свету и млеющих от счастья приобщения к свободе, но одновременно и притягивает, таинственно манит к себе неустойчивые, ранимые, потерявшие ориентиры натуры, готовые в любую минуту свести счеты с кошмарным прошлым и беспросветным настоящим, шагнуть навстречу смерти, прыгнуть в пропасть небытия.

Смерть десятков, сотен, тысяч людей не является характерной особенностью современного этапа развития нашего общества. История Отечества, в частности последних семидесяти лет, свидетельствует о том, что смерть была постоянным спутником людей, мечтающих о счастье, свободе и благополучии. Другое дело, что за исключением кровопролитных войн, когда человек воочию сталкивался с гибелью многих людей или из правительственных сообщений узнавал о тяжелых людских потерях, все остальные сведения о смерти оставались за семью печатями, не были достоянием гласности, не шокировали сознание тех, кто предавался радужным мечтаниям о лучшем будущем.

Массовый мор жителей Поволжья и других районов, охваченных голодом в 30-х годах, многочисленные расстрелы на протяжении трех десятков лет деспотической тирании Сталина и умерщвление людей в разбросанных по стране невидимых зонах архипелага ГУЛАГ проходили неприметно, обыденно, буднично. На фоне взахлеб скандируемого лозунга «жить стало веселей, жить стало лучше» смерть пировала среди живых, ничего не подозревавших и являющихся потенциальными жертвами, приносимыми сильными мира сего на алтарь классового очищения от скверны инакомыслия.

Человек переносил стойко все тяготы неустроенного быта во имя светлого будущего, а смерть уже заглядывала ему в глаза, подстерегая на каждом шагу. Он радовался трудовым достижениям, самозабвенно твердил о социальном идеале равенства и братства, а смерть уже стояла на пороге его дома, готовая в любую минуту заключить в свои объятия. Человек перенес все ужасы кровавой войны и только начал наслаждаться мирной жизнью, но смерть

неожиданно настигала его, обдав тело колымскими морозами и иссушив душу обидой незаслуженного ареста. Он выстоял все невзгоды и не очерствел душой, но смерть наступала внезапно от истощения физических сил и переизбытка нахлынувших чувств, вызванных к жизни долгожданным освобождением на волю и запоздалой реабилитацией.

Вот так и существовал человек. Радовался тому, что жив, и не замечал смертельной опасности, грозящей ему со всех сторон. Смотрел вперед, видя перед собой манящий образ светлого будущего, и не оглядывался назад, где смерть неотступно следовала за ним по пятам. Верил в идеалы, создавал идолы и не обращал внимания на реалии жизни, насквозь пронизанные холодным дыханием смерти. Погрязал в быте, принимая безликое существование за жизнь, и не рвался к свободе, противостоящей смерти.

Гибель личности, всегда считавшаяся трагедией, воспринималась в массовом сознании как необходимость жертвоприношения во имя грядущего. Скорбь и слезы близких замыкались в узком кругу, не вызывая никакого сочувствия, сострадания, сопереживания у тех, кто вершил судьбы людей или в революционном экстазе надрывал жилы, не задумываясь над смыслом происходящего.

Смерть миллионов, олицетворяющая собой драму общества, превращалась в статистику, скрываемую от народа и воспринимаемую в качестве неизбежного хода истории. Для стоящих на вершине власти смерть миллионов являлась утверждением их собственной жизни. Для простых смертных она оборачивалась борьбой за выживание, когда ради поддержания угасающей жизни нередко утрачивалось все человеческое и живое существо оказывалось способным на предательство, самооговор, пагубу себе подобных и даже каннибализм.

Жизнь и смерть не только тесно переплелись между собой, но и стали вытеснять друг друга. Причем естественный ход событий приобрел такую закономерность, в результате которой трагедия и комедия, драма и фарс оказались неразличимыми, незаметно и неуловимо переходящими в свою противоположность.

Одни стенали и плакали от бессилия сохранить жизнь себе и своим близким, в то время как другие ухмылялись в усы, взбираясь на вершину власти по штабелям еще не остывших трупов. Кто-то сознательно порывал с жизнью, не видя иного выхода из бесчеловечного положения и стремясь тем самым сохранить собственное достоинство и честь. А кто-то из последних сил цеплялся за жизнь, пресмыкаясь, изворачиваясь и превращаясь в бездушное существо, готовое смеяться там, где следовало бы плакать, веселиться тогда, когда, казалось бы, налицо всеобщая скорбь.

Издревле считалось, что жизнь – это свобода, а смерть – нечто противоположное ей. Однако и это традиционное понимание жизни и смерти оказалось перевернутым.

Кто знает, какими цифрами исчисляется трагикомическое существование людей на протяжении ряда десятилетий, когда невыносимая жизнь была хуже любой смерти? Кто определит всю степень страданий человека, мечтающего о свободе, но пребывающего в рабстве экономической зависимости,

неустроенного быта, физического угнетения, духовного порабощения, идеологического пресса? Кто может поведать о переживаниях, сомнениях, разнообразных мотивах поведения людей, отворачивающихся о жизни и убегающих в лоно смерти? Кто может сказать, когда человек чувствует себя наиболее свободным – при жизни с ее отягощающим грузом политических репрессий и безжалостным подавлением всякого инакомыслия или в час смерти, служащей избавлением от скверны бытия?

Читая надпись на надгробной плите «Свободен, наконец-то свободен!», невольно начинаешь осознавать всю тяжесть и невыносимость жизни человека, для которого смерть стала синонимом свободы. Жизнь – рабство и кабала, смерть – свобода и избавление от мучений.

Так в чем же смысл жизни и смерти? К чему может, должен и обязан стремиться человек?

Кто же из мыслителей прав? Монтень, считавший, что смерть – это избавление от всякого рода страданий? Кьеркегор, по мнению которого, смерть может выступать в качестве надежды человека, подвергающегося ужасным опасностям? Федоров, с точки зрения которого жизнь есть добро, а смерть – зло? Бердяев, писавший о том, что достоинство человека в его жизни, а не в его смерти? Или, быть может, каждый из них был прав по-своему?

Жизнь ради смерти или смерть во имя жизни? Что лучше: жить в рабстве или умереть свободным, жить смертью или умирать жизнью?

Все эти вопросы всегда волновали пытливые умы человечества, склонные к философским размышлениям и стремящиеся разгадать загадку жизни и смерти. От Сократа до Фрейда, от Платона до Кьеркегора, от Паскаля до Хайдеггера.

Они находили отражение и в художественной литературе. Причем писатели и поэты, задумывающиеся над событийной канвой жизни и смерти, стремились проникнуть по ту сторону внешнего существования человека для того, чтобы раскрыть, обнажить и образно описать психологию мечущейся, страдающей, раздвоенной личности, постоянно стоящей перед выбором между жизнью и смертью.

Шекспир и Гёте, Толстой и Достоевский, Кафка и Хемингуэй. Да мало ли всемирно известных и хотя не столь почитаемых, но, несомненно, талантливых мастеров художественного слова, посвятивших свои лучшие творения осмыслению судьбоносных коллизий между жизнью и смертью!

Можно, пожалуй, сказать, что ни один из шедевров мировой литературы не обошел вниманием вопрос о жизни и смерти. С каким бы мастерством ни описывалась жизнь человека, в какие бы глубины психики ни проникал взор писателя или поэта, понимание человеческой судьбы остается проблематичным, если оно не соотносится со смертью, реальной или воображаемой, неизбежной или возможной.

В сложном, многообразном, замысловатом переплетении связей между жизнью и смертью ярче высвечивается сущность человека, рельефнее обнажаются его истинные намерения, мотивы поведения, пружины действия. И не только потому, что бытийственность и судьба человека действительно тесно связаны с его жизнедеятельностью и смертностью, но и в силу того,

что именно на грани жизни и смерти в человек отчетливо проявляется все то, что обычно скрывается от постороннего взора, вытесняется в бессознательное, загоняется в потаенные закоулки души. На этой грани человек оказывается один на один с вековыми вопросами нравственного, морально-этического характера, ибо здесь происходит, по выражению Льва Толстого, последняя нравственная борьба между жизнью и смертью.

Почему «Архипелаг Гулаг» и другие произведения Солженицына оказывают столь потрясающее воздействие на того, кто неожиданно для себя открывает пласты отечественной истории, ранее погребенные под курганами идеологического шлака и искусственных надстроек, окрашенных в розовые тона, символизирующих завоевания диктатуры пролетариата? Потому, что перед нами предстает картина неслыханного глумления над людьми, тщательно воспроизведенная из мозаики многочисленных судеб и мастерски прорисованная на суровом холсте?

Несомненно. Но не только поэтому. Помимо всего прочего и потому, что Солженицын донес до нас реалии жизни и смерти в их тесном соприкосновении друг с другом, когда человеческое существование оказывается весьма проблематичным, а смерть не просто заглядывает в глаза, но накладывает отпечаток на саму жизнь.

Конечно, читать роман, повесть или рассказ о смерти людей – удовольствие малоприятное. Это чтение может угнетать, подавлять, вызывать негативные эмоции, а подчас и вносить дисгармонию в собственный строй мыслей, особенно на фоне удручающего быта, столь характерного для нашей действительности

Куда приятнее читать о блистательной, удачливой, благополучной жизни героев! Отождествлять себя с ними, грезить об их жизни, испытывать наслаждение от прочитанного. Верить, что хоть где-то кто-то живет по-человечески. Не толкается в очередях, не мучается вопросом, что приготовить на обед и во что одеть детей, не теснится на пятиметровой кухоньке, где каждый сантиметр на учете. Пьет шампанское, закусывает ананасом, меняет шикарные наряды, отдыхает в роскошных апартаментах.

Но все эти описания благополучия, сытости и довольства, как и героических подвигов во имя будущей прекрасной жизни, давно уже не соответствуют духу времени. Более того, они вызывают чувство раздражения, неприкрытого сарказма, внутреннего протеста или подтачивающей душу зависти. Это вовсе не означает, что читатель готов отвернуться от жизни и смаковать сцены смерти. Просто он настолько отвык от правдивого изображения нормальной человеческой жизни со всеми ее противоречиями и смертельными исходами, что, читая о райской жизни, последними словами ругает свое собственное существование и авторов слащавых произведений, а, натыкаясь на описание смерти, подчас бывает шокирован и склонен бежать от него, как черт от ладана.

А ведь человеческая жизнь включает в себя смерть как нечто закономерное и неизбежное. Смерть – это естественный исход человека, рано или поздно завершающий процесс его жизнедеятельности. Смерть, по выражению Томаса Манна, – не пугало и не тайна, это простое, разумное физиологически

необходимое явление. Или, говоря словами Зигмунда Фрейда, все живущее вследствие внутренних причин умирает.

Другое дело, что физическая смерть далеко не всегда является естественной. Тот отрезок жизни, который в принципе человек мог бы прожить, нередко сокращается в силу различных обстоятельств и сложных перипетий судьбы. Речь идет не только о преднамеренных убийствах, несчастных случаях и самоубийствах, но и о всевозможных физиологических перегрузках, психических травмах и душевных надломах, сокращающих жизненный путь и вызывающих преждевременную смерть.

Стало быть, смерть имеет не меньшее право на свое осмысление и освещение, чем жизнь. И то, и другое входит в круговерть земного бытия человека. И не потому ли мы так плохо знаем о реальных противоречиях нашей жизни, что на протяжении многих десятилетий приписывали ей нечто большее, чем она есть на самом деле, и в то же время старались не замечать явления и процессы смерти как таковой?

Нельзя сказать, что смерть вообще выпала из поля зрения тех, кто неукоснительно придерживался принципов социалистического реализма. Описание смерти героев в беспощадной схватке с врагами, жертвенность во имя достижения общих целей, гибель ради торжества пролетарских идей – это пожалуйста, сколько угодно, лишь бы служило увековечиванию памяти павших и придавало ореол бессмертия классовым идеалам. Но вот повествование об обыденной, рядовой смерти, об естественно-природном процессе умирания, угасания жизни вызывало, как правило, недоуменную реакцию и воспринималось как нечто чуждое, надуманное, а подчас и болезненно-патологическое, что подлежало суровому осуждению, ехидному порицанию, административному наказанию.

Сегодня ветер гласности всколыхнул застойную гладь жизнеописания, избегающего соприкосновения со всем мрачным, мутным, подводным, потрясающим душу и пронизывающим ужасом от осознания того, что человек отнюдь не такое существо, которое является исключительно добропорядочным, совестливым и сочувствующим. Обнаружилось, что наш советский труженик, всегда ассоциирующийся с каким-то беспорочным и идеальным существом, помимо свойственных ему разнообразных пороков еще смертен, как любой другой, обитающий на Земле.

Но стоит ли акцентировать внимание на смерти человека, если его жизнь и без того тяжела, а перестройка за прошедшие годы не столько улучшила, сколько ухудшила материальное положение многих людей? Не подрывает ли повествование о смерти основы жизни, тем более в такой критической ситуации, в какой мы все находимся сегодня? Быть может, напротив, следует усилить жизнеутверждающую струю, чтобы нейтрализовать кое у кого возникающие пессимистические умонастроения и не допустить разгула низменных страстей?

Думается, что в судьбоносный период развития Отечества было бы противоестественным обходить молчанием вопиющие реалии жизни, громогласно заявляющие о себе. Было бы непростительной ошибкой не касаться жизненных процессов, сопряженных с внутренними драмами, природно-естествен-

ными и анормальными тенденциями, ведущими к разнообразным следствиям, в том числе и связанным со смертью людей.

Можно, конечно, сетовать на не эстетичность сцен смерти. Упрекать в неэтичности всех тех, кто посягает на раскрытие психологии людей, уходящих из жизни. Однако нам вряд ли будет понятна диалектика человеческого бытия и смысл жизни, если мы сделаем вид, что размышления о смерти никак не вписываются в канву жизнеописания различных людей и постижения их характера.

В конечном счете, отношение к смерти определяет и наше отношение к жизни. И не только определяет, но и задает ценностные установки для ориентации в дебрях прошлого, настоящего и будущего.

Скажи мне, как ты воспринимаешь смерть окружающих тебя близких людей, родственников, друзей и врагов, и я скажу, кто ты есть на самом деле. Скажи мне, как ты реагируешь на смерть посторонних и незнакомых тебе людей, и я скажу, каково твое отношение к жизни вообще.

Смерть потрясает и очищает человека, способного к сопереживанию и состраданию. Она взывает к его совести и самосознанию. Обостряет чувства и пробуждает разум. Вызывает беспокойство духа и призывает к ответственности. Словом, смерть открывает глаза на жизнь.

Жизнь и смерть характеризуют наше бытие. Каждая по-своему дает представление о человеке и его месте в обществе. Причем жизнь и смерть выдающихся личностей не только высвечивают специфические отношения между людьми в обществе и вековечные ценности мира, но и способствует возрождению жизненных сил нации, самопрозрению и покаянию заблудших душ.

Как жизнь Сахарова, своим непокорным вторжением в привычный мир идеологических штампов, политических амбиций и беззаконных деяний внесшая значительную лепту в спасение от смерти юных соотечественников, возвратившихся на Родину из Афганистана. Как его смерть, заставившая многих людей в нашей стране задуматься над своим собственным существованием, осознать свои заблуждения и ошибки, по-новому взглянуть на жизнь.

Что касается жизни и смерти обычных, рядовых людей, то это крайне редко становится объектом пристального внимания и раздумий.

Жизнь простого смертного неприметна, буднична, обыденна. Она ничем не выделяется из миллионов аналогичных жизней. Хотя, при всей своей схожести с другими, каждая из них обладает своими особенностями. Часто незаметными, трудноуловимыми и все же уникальными. Эти особенности проявляются не только в жизни рядового человека, но и в его смерти, которая также является неприметной и доставляет горести лишь близким людям.

Жизнеописание ничем не примечательного человека – это та призма, через которую преломляются неуловимые и пересекающиеся линии судеб сотен, тысяч и миллионов людей, позволяющие лучше понять жизнь как таковую в ее обыденности, повседневности. Однако это понимание остается фрагментарным, незавершенным, если жизнеописание не доходит до освещения событий, предшествующих смерти. Целостность человеческого бытия постигается лишь тогда, когда описание жизни и смерти человека дополняют друг друга.

Вот почему мне представляется важным и необходимым такие произведения, в которых бытийственность раскрывается посредством описания ничем неприметных событий, обыденных взаимоотношений между людьми, индивидуально-личностных переживаний в дни, часы или минуты, предшествующие смерти человека.

Заинтересованный и доброжелательный читатель сам сможет разобраться в том, насколько эти размышления способствуют проникновению в событийность, сопровождающую жизнь и смерть рядового человека. Не рассчитанные на броскость, они лишь могут способствовать высвечиванию тех пятен нашего бытия, которые редко оказываются в поле зрения общественности.

Речь идет, прежде всего, о повседневности, сопряженной со смертью людей. Их смерть выглядит порой бестолковой, бессмысленной, странной. Она может вызвать чувства горечи, сожаления, сочувствия. Но может породить и недоумение. Однако, как бы там ни было, данные размышления о смерти обнажают некие пласты человеческого бытия, без которых наше понимание жизни остается односторонним.

В заключение хочу высказать одну простую мысль.

Можно, разумеется, найти глубокий смысл в максиме, принадлежащей Эпикуру: «когда мы существуем, смерть еще не присутствует, а когда смерть присутствует, тогда мы не существуем». Но не в этом дело.

Важно, чтобы размышления о смерти не являлись самоцелью, не превращались в удручающее самокопание и разрушающее самоистязание. Их основное предназначение – способствовать лучшему пониманию жизни. Той обыденной, повседневной жизни, которая свойственна каждому из нас.

В конечном счете, это наша жизнь. Она интересна для нас не сама по себе, а в контексте всего того, что нас окружает, с чем приходится сталкиваться на каждом шагу.

Как мы живем? Как умираем?

Все важно, все заслуживает внимания. Главное, чтобы смерть не жила, а жизнь протекала во всем ее многообразии и разнообразии, стремилась к своему продлению и завершалась естественным образом, нормальной человеческой смертью.

Бессмертие же в наших потомках, в тех созидательных и животворных деяниях, результаты которых остаются после нас. Поэтому и раздумья о смерти должны содействовать утверждению жизни, ибо в современную эпоху, когда идея бессмертия становится под вопрос в силу возможного ядерного или экологического самоубийства, каждый человек является ответственным как за свою собственную жизнь и смерть, так и за будущее человеческой цивилизации.

1991

ПО ТУ СТОРОНУ ДОБРА И ЗЛА
(этический срез «Плахи» Ч. Айтматова)

Мы живем в беспокойное, полное тревог время. Вселенский набат чернобыльского колокола пробудил наши сердца и заставил нас задуматься над проблематичностью человеческого существования, над тем, что сохранение жизни на Земле требует решительных действий, вплоть сознательного восхождения на плаху.

В связи с этим мне бы хотелось еще раз обратиться к роману Ч. Айтматова «Плаха» (1986). И пусть мое обращение к нему не покажется запоздалым, ведь порой для читателя важно не столько то, что сказал автор в своем художественном произведении или что он хотел сказать между строк, сколько то, какие мысли вызвало у читателя это произведение, какой толчок оно дало для последующих раздумий.

Сразу же оговорюсь, что я не собираюсь давать здесь какую-либо оценку роману. В данном случае «Плаха» Айтматова рассматривается мною как литературный источник, позволяющий вычленить некоторые этические проблемы, являющиеся, смею полагать, первостепенными для человека, размышляющего над противоречиями жизни и превратностями бытия.

Центром событийных драм, разыгрывающихся на страницах «Плахи», отправным пунктом осмысления всех перипетий судеб героев является извечная загадка человеческого существования – борьба добра и зла, их вечное противоборство, приводящее к психическим травмам, индивидуально-личностным и общечеловеческим трагедиям. Начальные страницы романа обозначили это противоборство предельно четко и ясно: отчего зло почти всегда побеждает добро? Все сюжетные линии, уходят ли они в глубь веков или относятся к современности, есть не что иное, как иллюстрация возможных способов разрешения этого противоборства.

Как бы ни складывалась судьба человека, какие бы тяготы и невзгоды ни обрушивались на него, в глубине души он хранит веру в благополучный исход. Даже в самых критических, казалось бы, безвыходных ситуациях, где-то в подсознании теплится надежда на то, что жизнь не оборвется именно сейчас, не остановится. И пока теплится эта надежда, существует сама жизнь. Наверное, поэтому сознание человека не может смириться с тем, что зло, с которым ему приходится сталкиваться на своем жизненном пути, в большинстве случаев одерживает победу над добром.

Разумеется, человеку хочется, чтобы добро побеждало зло. Но его желание далеко не всегда совпадает с тем, что имеет место в реальной жизни. Случается и так, что добро, исповедуемое человеком и реализуемое им на практике, оборачивается злом, приносящим многочисленные беды ему самому, людям, окружающей его природе. Нередко добро и зло бывают настолько тесно переплетены между собой, что человек оказывается неспособным определить их истоки, понять суть происходящего, сделать выбор, который позволил бы добру одержать верх над злом.

Жизнь полна парадоксов и неожиданностей. Даже если помыслы и действия человека предопределены идеей добра, то это вовсе не служит гарантией того, что он сможет добиться реализации своих благородных целей. Ему противостоят неисчислимые силы зла, противоборство с которым не исключает его поражения, гибели. Многоплановая сюжетная канва и логика событий романа – наглядное тому подтверждение.

Но победа зла над добром, несущая гибель героев романа, животных, – это не безысходность вообще, не смирение с судьбой и покорность року. Это щемящая душу трагедия, заставляющая вновь и вновь задуматься над непреходящими ценностями бытия.

Под каким бы углом зрения ни рассматривался роман Ч. Айтматова, вдумчивое его прочтение вольно или невольно приводит к пониманию того, что в нем затронуты вопросы, которые на протяжении тысячелетий неизбежно вставали перед человечеством. Читая роман, не можешь не ощущать нарастающей тревоги за ту бездуховность, которая явственно обнаруживается в отношениях между людьми, за ту поражающую «бесчеловечность» человека. Гамлетовский вопрос «Быть или не быть?» обострен здесь до предела. Быть ли человеку человеком, а если быть, то каким, или человек убьет все человеческое в себе и превратит Землю в гигантское кладбище, воцарится мир, в котором не будет места ни добру, ни злу, ни самому человеку?

Описание в романе видения Христом мертвой, покрытой черным пеплом планеты как бы говорит о том, что все перенесенные им страдания во имя и ради будущего людей могут оказаться «напрасными» не по своей жертвенности, а в силу неуемной жажды человека поработить себе подобного, покорить и разграбить природу, достичь космического господства

Из XX в. Авдий Калистратов обращается к Христу со своей тревогой о рождении новой могучей религии военной силы, поклонники которой, обладая смертоносным оружием, становятся своего рода богами, богочеловеками, готовыми принести в жертву молоху ядерной войны миллионы человеческих жизней. Но, обращаясь к Христу, он не может избавиться от сомнений, связанных с тем, что, если бы даже Христос вторично взошел на крест, приверженцы религии военной силы вряд ли бы раскаялись и отказались от своих чудовищных замыслов. Так в романе переплетаются история и современность, добро и зло.

Если, размышляя над историческими судьбами человека и человечества, писатель вынужден с прискорбием констатировать, что зло почти всегда побеждает добро, то он не может не поставить перед собой вопрос: каковы истоки, причины зла и есть ли способы одолеть его?

Как известно, мыслители прошлого неоднократно ставили этот вопрос. Не разделяя идею божественного предназначения, некоторые из мыслителей апеллировали к человеку, считая, что все беды и радости проистекают из человеческой природы как таковой. Одни из них говорили о доброй природе человека, подчиняющейся его естественному движению чувств любви и сострадания. Другие – о злой природе человека, будто бы с момента рождения проникнутого ненавистью и злобой.

Казалось бы, описываемые в романе драматические коллизии и трагические события неизбежно должны подвести читателя к мысли о том, что зло – в самом человеке, человек – исток зла; зло противостоит добру даже тогда, когда человек руководствуется в своем поведении идеями милосердия, сострадания и человеколюбия, когда вступает в борьбу со скверной бытия.

И все же Айтматов исходит не из тезиса о злой природе человека, а из реалий жизни, свидетельствующих о том, что добро и зло, как жизнь и смерть, любовь и ненависть, сострадание и бессердечность, органически вписаны в человеческое бытии. Иной вопрос, что способно возобладать в круговерти поступков и деяний человеческих. Но это уже относится не к исходным посылкам, а к содержательным импликациям разнообразных отношений человека к природному, социальному, культурному миру и к самому себе, к тем проявлениям его жизнедеятельности, которые раскрываются в романе в конкретных житейских ситуациях в контексте временных сдвигов от современности к далекому прошлому, от настоящего к возможному будущему, а также пространственных перемещений из степных просторов в многолюдные центры или суровые горы, из «человечного» рая животных в бесчеловечный ад людей.

Наиболее насущным, острым и важным вопросом, поднятым в романе, является вопрос о том, как и какими средствами можно одолеть зло, захлестнувшее современную историю и грозящее подвести человечество к той роковой черте, преступив которую оно неминуемо низвергнется в бездну небытия. И это не абстрактный, а вполне конкретный, непосредственно относящийся к судьбам людей вопрос, требующий не менее конкретного ответа. Конкретизации различных ответов на данный вопрос, в сущности, и посвящен, на мой взгляд, роман, в котором лишь описаны, но отнюдь не предложены религиозные и светские пути борьбы добра со злом.

Один из возможных путей противостояния злу находит свое выражение в образе Авдия Каллистратова – натуры, наделенной человеколюбием и состраданием, в силу той духовной атмосферы, в которой он воспитывался в доме отца, дьякона Иннокентия, праведного служителя церкви, исповедующего нормы и нравственные ценности христианской религии. Казалось бы, само ветхозаветное имя Авдий должно было стать символом непоколебимой веры в Бога, в догматы христианства. Однако закоснелось церковных догматов помешала принятию Авдием христианского понимания Бога, зародила в нем сомнение, приведшее его к богоискательству, к мысли о том, что вне сознания человека нет Бога; человек должен быть свободен в познании Бога как сокровеннейшей сути своего собственного бытия и в открытии нового образа Бога-современника. С верой в Бога, которого он страстно искал в самом себе и в других людях, Авдий вступил в светскую жизнь. Но в этой жизни он был

обречен на столкновение с разнообразными проявлениями зла, ибо его верующая натура с обостренным чувством сострадания ко всему живому не могла оставаться равнодушной к деяниям людей бездуховных и бесчеловечных.

Выступая в роли проповедника истины и добра, он пытается убедить главаря гонцов за анашой Гришана в порочности его образа мыслей и действий. Но Гришан, это олицетворение антихриста, видя в Авдии фанатика собственного идиотизма, представляет новоявленному спасителю душ возможность убедиться в том, сможет ли проповедь добра победить «материю зла». Попытка Авдия пробудить добродетель в юных душах гонцов за анашой, в тех, кто вступил на путь порока, заканчивается тем, что его, нещадно избитого, сбрасывают на полном ходу с товарного поезда. Таков исход авдиевского противостояния добра злу.

Казалось бы, урок, чуть не стоивший Авдию жизни, должен был подтолкнуть его к пересмотру своего мировосприятия. Вероятно, для кого-то другого такой урок не прошел бы даром. Но не для Авдия, чье сомнение в правильности христианского понимания Бога не подорвало веру в человека, веру в слово, идущее от чистого сердца и способное привести к раскаянию того, к кому оно обращено. Ведь в представлении Авдия, раскаяние – это одна из составляющих нравственного мира человека, его совести, без которой человеческое существо как таковое утрачивает свою самоценность. Потерпев поражение в борьбе со злом, он все же верует в то, что силою своего разума человек способен осознать разъедающие его душу пороки и выработать новый взгляд на жизнь. Поэтому оказавшись свидетелем бесчеловечного истребления животных, осуществляемого командой Обер-Кандалова, состоящей из уголовников и пьяниц, людей, давно потерявших совесть, он вновь, руководимый верой в праведное слово, пытается остановить зло. Однако силы зла и тут одерживают победу над Авдием Каллистратовым. Избитого, но не отрекающегося от своего Бога, его распинают на саксауле, как некогда Христа распяли на кресте.

Перед Авдием был выбор. Он мог остаться живым, стоило лишь подчиниться требованиям Обер-Кандалова и отказаться от выстраданной им идеи Бога. Но он выбрал свой крест, свою плаху.

Таков один из путей противостояния добра злу. Путь, когда сострадание, добродетель и человеколюбие покоятся на вере в слово, взывающее к раскаянию, к осознанию вины, самоосуждению. Путь, основанный на христианской заповеди «Не убий!». Путь, сторонники которого исповедуют всепрощение и альтруизм.

Конец идущего по такому пути борьбы добра со злом закономерен. Можно удивляться, считать наивным, бессмысленным и безрассудным то, как мыслит, а особенно действует Авдий Каллистратов, но в жизни на этот путь встает тот, кто принимает христианские идеи. В истории развития человечества многие вступали на этот путь противостояния добра злу. В современном мире он также не исключен.

Идеалист Авдий Каллистратов, как он характеризуется в романе, не то чтобы не мог, скорее, не хотел усваивать уроки жизни в силу своей неистребимой веры в действенность праведного слова. И поплатился за это. Но его раз-

мышления об истоках, причинах и существе зла, о смысле и предназначении человека в мире не могут оставить равнодушным никого.

Почему человек сочетает в себе одновременно и добро, и зло? Неужели за столь долгую историю развития христианства люди, исповедующие его, не смогли добавить ничего к тому, что было сказано еще в добиблейские времена? Неужто несовместимость людей приведет человеческую цивилизацию к гибели? Зачем человеку дан разум, если он использует его во зло? Что современный человек может противопоставить религиозным идеям прошлого? Когда ранее приходилось человеку всецело зависеть от того, развяжут ли силы, владеющие смертоносным оружием, войну или воздержатся от нее? Может ли человек быть человеком без покаяния, потрясения и прозрения, которые достигаются посредством осознания вины?

Все эти и многие другие вопросы, над которым размышлял Авдий Каллистратов, поставлены перед читателем в романе. Каждый по-своему может ответить на них. Но главное в другом – какими бы ни были ответы на эти вопросы, так или иначе мы вновь оказываемся перед проблемой, связанной с выбором пути, средств и способов борьбы добра со злом.

Наряду с авдиевским непротивлением злу насилием, с его христианской заповедью «Не убий!» в романе Айтматова описывается другой путь противостояния злу. Речь идет о грузинской балладе «Шестеро и седьмой». Баллада повествует о том, как чекист Сандро, выполняя задание, убивает людей, оказавших яростное сопротивление властям.

На первый взгляд, описана типичная для периода Гражданской войны ситуация. Враг, который не сдается, может быть сломлен лишь посредством силы. Христианской заповеди «Не убий!» здесь противостоит активная позиция вынужденного убийства. Переживания человека, совершившего такое убийство, заглушаются соображениями необходимости последнего, оправдываются классовыми интересами. Индивидуально-личностные сомнения отступают перед непоколебимой коллективной верой в правое дело. И лишь обстоятельства, сопровождающие убийство, способны до предела обострить чувства и вызвать муки совести, внести разлад между чувством долга и человеколюбием. Совершенное убийство может предстать как подлинная трагедия, заставляющая переосмыслить ценности жизни.

В балладе «Шестеро и седьмой» обстоятельством, предопределившим дальнейший выбор жизненного пути Сандро, оказалось совместное песнопение с врагами. Известно, что грузинские песнопения – это особое состояние души исполнителей, их духовное соитие, устраняющее всякое непонимание. В таком состоянии как бы обнажается внутренний мир человека, собственно человеческое. Видимо, это внутренне человеческое так захватило Сандро, что, убив всех шестерых, являющихся в его глазах убийцами и насильниками, он пришел в ужас от содеянного им, от осознания невыносимости положения, в котором он оказался. Отпустив коня, он делает свой последний выбор – убивает себя.

Так завершается грузинская баллада, придуманная автором «Плахи», в которой человек активно борется со злом и, как ему кажется, – во имя утверждения добра. Но добро оказывается воинственным. Точнее, его торжество достигается теми же средствами, какими свершается и зло, – убийством.

Наряду с двумя возможными путями противостояния добра злу в романе описывается еще один путь, раскрываемый в сюжетной линии, связанной с судьбой чабана Бостона Уркунчиева, который убивает горячо любимого сына, спасая его от волчицы. Трагедия? Несомненно. Что может быть ужаснее и нелепее этого! В чем виноват маленький Кенджеш, доверчиво протянувший ручонки к волчице? Виновата ли волчица Акбара, у которой отняли ее волчат и которая, увидев малыша, чем-то необъяснимо напоминающего ее детенышей, попыталась унести его в свое логово? Наконец, в чем вина самого Бостона, убившего своего сына?

В ту страшную перед роковым выстрелом минуту у Бостона был выбор: подбить волчицу, чтобы освободить своего сына, или, учитывая проблематичность попадания, выстрелить в воздух, рассчитывая спугнуть ее. Оба варианта не гарантировали успех. В первом случае могло произойти именно то, что и произошло. Во втором Акбара могла беспрепятственно унести ребенка в свое логово, и, хотя он остался бы жить, став, возможно, вторым Маугли, он, тем не менее, навсегда был бы потерян для родителей. В этой критической ситуации, когда все решали секунды, Бостон делал свой выбор.

Человек всегда стоит перед проблемой выбора. Но в случае с Бостоном сделанный им выбор (стрелять или не стрелять в волчицу) стал развязкой его судьбы. Убийство собственного сына – не вина, а беда Бостона, расплата за чужие грехи, за чужое зло, за зло Базарбая, который отнял у волчицы ее детенышей. Расплата за чужие грехи вновь во всей остроте ставит вопрос о том, как же бороться со злом. В последний раз оказавшись перед выбором, Бостон выбирает смерть для человека, принесшего ему столько горя. Молча, на глазах всех он убивает Базарбая. Затем, подобно Сандро из грузинской баллады, он отпускает коня на волю. Но, в отличие от Сандро, Бостон выбирает свою плаху: идет с повинной к властям, готовый принять любое наказание за совершенное им убийство.

Таков еще один путь борьбы со злом. Путь, отмеченный ужасной трагедией, путь, на котором искоренение зла вновь сопровождается убийством человека. Зло, казалось бы, наказано, но добро не может торжествовать – оно принесло и беду, и вину.

Итак, перед нами три пути противостояния добра злу: проповедь еретика, основанная на заповеди «Не убий!», и его гибель; исполнение долга, сопряженное с убийством людей и ведущее к самоубийству; возмездие, также сопровождающееся убийством и готовностью понести наказание за него. Какой бы из этих путей ни был выбран, следование ему ведет на плаху.

Не означает ли все это, что для поборников добра вообще нет никакого выхода и восхождение на плаху неизбежно? Нет, не означает! В круговерти жизни каждому человеку предстоит определить свое отношение к добру и злу, сделать свой выбор. Но тот, кто станет защищать добро, должен быть готов к тому, что ему придется взойти на плаху, если того потребуют обстоятельства. Без этой готовности восхождения на плаху любой путь противостояния добра злу заведомо обречен на поражение.

Зло разнообразно и многолико. Борьба с ним трудна и опасна. И хотя все это общеизвестно, тем не менее, читая роман Айтматова, лишний раз убеж-

даешься в том, что пути противостояния добра злу тернисты и сложны, а носителей зла не убывает.

Многие из тех, кто сознательно или бессознательно способствует процветанию зла, давно заложили душу дьяволу, независимо от того, выступает ли это дьявол в образе денег, бутылки водки, наркотиков или других пороков. Под обликом человека скрыт особый тип – человекозверь, сущность которого, пожалуй, наиболее контрастно проявилась в столкновении с волчицей Акбарой. Эта голубоглазая волчица оказывается значительно ближе к тем, кто отстаивает добро, нежели к тем, кто сеет зло. Столкнувшись с Авдиев, играющим в зарослях конопли с ее волчатами, Акбара лишь перепрыгивает через присевшего от испуга человека, но не причиняет ему зла. И во второй встрече с Авдием, после гибели в кровавой бойне волчат, Акбара, приблизившись к истекающему кровью, распятому на саксауле человеку, тихо заскулила, как бы жалея его и жалуясь на свою судьбу. Да и в эпизоде с маленьким сыном Бостона Акбара вела себя «по-человечески». И все это совершила волчица, в чьем восприятии человек ассоциировался со странным существом, несущим беду и смерть.

На фоне жестоких и бессердечных людей волчица Акбара – само сострадание, укрощение зверя в себе, милосердие и сочувствие. Если человекозвери живут по закону «Человек человеку – волк», то в мире Акбары существует как бы неписаное правило: «Волк человеку, попавшему в беду, – человек».

Читая роман, с радостным удивлением воспринимаешь то человеческое, что проявляется в мире животных, и с горечью и тревогой – ту бесчеловечность, которая царит в мире людей. И невольно думаешь о неизбежности страданий тех, кто борется за утверждение добра.

До чего же трудно сострадательному, совестливому человеку работать и жить среди человекозверей! Как трудно ему оставаться человеком в круговерти лжи, обмана, зла! Становится жутко от того, что человеческое, человечное, без чего человек не является Человеком, утрачивается в мире людей-обывателей, равнодушных ко всему окружающему, черствых к чужой беде, погрязших в суете бестолкового существования, подрывающего веру, отравляющего сознание и опустошающего душу.

Об этом, собственно, и говорится в «Плахе», где за всеми сюжетными линиями в прямой или иносказательной форме выражается тревога за настоящее и будущее человека. Особенно отчетливо это проявляется в многочисленных размышлениях Авдия Каллистратова о человеческом бытии, взятом как в историческом ракурсе, так и в перспективном плане. В частности, данное беспокойство выражается в думах Авдия о том, что человеку приходится, как правило, раздираться между соблазном обогащения, тоталитарного подражания и тщеславия. Эти «три кита» массового сознания, как они называются в романе, исподволь, незаметно, но с удивительной настойчивостью и неотвратимостью формируют мир обывателя, служащий питательной почвой для проявления зла во всех его возможных обличиях.

Не поэтому ли зло является столь широко распространенным в современном мире? Не поэтому ли так тяжело человеку быть Человеком?

Так или иначе эти вопросы постоянно возникают при чтении романа. Они вызывают не только тревогу, но и желание разобраться в сути происходящего, понять, почему человек, существо, наделенное разумом, оказывается погрязшим во зле, почему он не способен найти общий язык с себе подобным, почему вооружившись, что называется, до зубов, готов в междоусобной бойне уничтожить его. Во всяком случае, сталкиваясь с тем миром людей, который описан в романе, не можешь оставаться равнодушным к судьбе его действующих лиц, по-своему противостоящих злу, не можешь отрешиться от потребности заново переосмыслить ценности жизни, не можешь устраниться от осознания необходимости изменения такого положения вещей, при котором человечность является дефицитом, а зло – чуть ли не нормой для многих людей, лишенных критической способности смотреть на себя со стороны, от чувства угрызения совести за деяния, причиняющие боль и страдания ближнему своему.

В этой связи с каким-то особым чувством воспринимаешь те злоключения, которые выпали на долю Авдия Каллистратова, ищущего новую, современную форму Бога и приходящего к выводу, что человек не может жить без людей, являющихся в своей совокупности подобием Бога. Однако его жизнь среди людей, поддавшихся соблазнам дьявола, оказывается полной страданий. Богоискатель, одолеваемый сомнениями и считающий, что традиционные религии устарели, столкнулся лицом к лицу с такими жизненными обстоятельствами, которые заставили его поколебаться в собственной вере и отвернуться от людей.

Вспомним последние часы его жизни. Связанный и брошенный в машину на еще теплые трупы сайгаков, Авдий, постоянно обращающийся в своих мыслях к Богу, вдруг неожиданно для самого себя произносит: «Спаси меня, волчица!». В свой предсмертный час, когда его избивают и требуют, чтобы он отрекся от Бога, Авдий, предчувствуя свое скорое восхождение на плаху, отвечает своим мучителям: «Есть Бог!». Однако в свой предсмертный миг, будучи уже распятым на саксауле, он обращает свой прощальный взор не на Бога, а на волчицу Акбару, к которой он взывал о помощи. Со словами, обращенными к ней: «Ты пришла», обрывается жизнь Авдия Каллистратова.

Почему же, веруя в человека, на пороге своей смерти Авдий ищет спасения у волчицы? Не означает ли это, что он отвернулся от человека как такового? Не звучат ли в «Плахе» мотивы, свидетельствующие о крахе идеи веры в человека? Нет ли здесь внутреннего противоречия, обусловившего безысходность судеб Авдия, Сандро и Бостона?

Читая роман Айтматова, действительно испытываешь боль и тревогу по поводу того, что современному человеку недостает человечности. Но это отнюдь не подрывает веру в него. Напротив, это укрепляет веру, ибо начинаешь осознавать, что именно веря в Человека вдохновляет людей на борьбу со злом и позволяет обрести уверенность в том, что силы добра могут победить силы зла, хотя при этом и придется взойти на плаху. И если Авдий Каллистратов, Сандро и Бостон Уркунчиев выбирают свою собственную плаху, то делают это во имя сохранения человечности в человеке, во имя Человека и ради него.

Как же сохранить человечность и остаться человеком в мире, в котором развелось столь много человекозверей? Как же могут обрести человечность все те, кто еще не стал окончательно человекозверем? Эти вопросы встают перед каждым, кто одновременно ощущает озабоченность по поводу «инфляции» человечности в современном мире и сохраняет веру в Человека, разделяет тревогу за будущее человечества и выражает надежду на возможность победы добра над злом.

В романе Айтматова нет готовых ответов. Нет в нем и конкретных рецептов или морализаторских поучений, руководствуясь которыми непременно станешь Человеком. Однако каждый примет как свою беду деградацию нравственности, осознает ту ответственность, которая ложится на него самого. И осознав эту ответственность, ему придется выбрать свой путь борьбы со злом, а возможно, и свою плаху ради торжества добра, сохранения человечности в себе.

В размышлениях Авдия Каллистратова о раскаянии как одном из величайших достижений человеческого духа подспудно содержатся представления о том внутренне сокровенном и необходимом, что является сердцевиной нравственности и составляет основу человечности в Человеке. Речь идет о совести – способности человека осуществлять самооценку совершаемых им деяний, самоконтроль, осознавать свой долг и ответственность перед человечеством, обществом, другими людьми, а также перед самим собой.

Если у человека нет совести, то нет в нем и человечности. Человеку без совести несвойственны раскаяние, сострадание, сопричастность ко всему живому. Человек без совести – это потенциальный человекозверь, обнаруживающий свою сущность в тех ситуациях, когда решаются вопросы добра и зла, жизни и смерти. Без совести невозможно проявление человечности.

Совесть – это нравственный императив становления человека Человеком. Она не заложена в человеческом существе от рождения и не привносится ему автоматически извне, а является продуктом духовной жизнедеятельности человека. Совесть выражает самоценность человека как такового, самоценность его бытия, соотнесенного с жизнедеятельностью других людей. Поэтому сохранение человечности и становление человека Человеком достигается не установлением диктатуры обер-кандаловщины во всех ее ура-патриотических и узкоклассовых проявлениях, а того внутренне необходимого и нравственно незыблемого, что является свободой духа, понимаемой как *со-весть,* где органически сплетены воедино *со*чувствие, *со*страдание, *со*причастность и *весть,* придающая смысл всему знанию о бытии человека в мире.

В 1886 г. немецкий философ Фридрих Ницше опубликовал работу «По ту сторону добра и зла», в которой выразил мысль об общем вырождении человека, опускающегося на уровень стадного животного. Он же выдвинул идею о «сверхчеловеке», наделенном неукротимой волей к власти и стоящем по ту сторону добра и зла.

Ровно сто лет спустя после выхода в свет работы Ницше появился роман Айтматова «Плаха», философское прочтение которого приводит к мысли, что становление человека Человеком может быть осуществлено не по ту, а по эту сторону добра и зла. Только в процессе противоборства добра со злом

сами люди, сохранившие совесть и руководимые ею в своих помыслах и действиях, могут сокрушить «материю зла». Только от них самих зависит, превратятся ли они в человекозверей, в «сверхчеловеков», способных безжалостно и бездумно уничтожить все живое на Земле, или найдут в себе силы к тому, чтобы человечность возобладала в человеке и чтобы он предотвратил угрозы нависших над миром экологических, социальных, духовных, ядерных катастроф.

Выступая против «формальной совести», Ницше пришел к «сверхчеловеку», если не обделенному чувством совестливости, то, во всяком случае, глухому к внутреннему зову со-вести. В «Плахе» же Айтматова явственно звучит страстный призыв к Человеку, не только стоящему на стороне добра, но и противостоящему многочисленным, многоликим проявлениям зла. Поэтому и классический гамлетовский вопрос «Быть или не быть?» должен наконец пробудить в человеке укоры совести, терзающие и ранящие душу при виде чужой крови, жертвенно стекающей с дыбы, плахи, креста.

1991

ПЕРЕСТРОЙКА ПРОШЛОГО ИЛИ ИЗОБРЕТЕНИЕ БУДУЩЕГО

«Культура объединяет народы. Чем выше культура, тем больше в ней нуждаются соседи и последующие поколения, тем больше она сама нуждается в освоение других культур. Тем ниже культура, тем безразличнее она к культурам других стран и эпох. Чем выше культура народа, тем сильнее в ней связующие нити, тем он миролюбивее, тем он социальнее. Культура объединяет все стороны человеческой личности. Нельзя быть культурным в одной области и оставаться невежественным в другой. Уважение к разным сторонам культуры, к разным ее формам – вот черта истинно культурного человека».

Д. С. Лихачев (1984, с. 66)

«У нас выкрали наше будущее на несколько десятков лет. Мы должны знать, как это произошло, чтобы никогда никто не смог выкрасть наше будущее снова. Изучение прошлого – это спасение будущего, его гарантия… Гражданственность начинается с чувства исторической вины, с чувство ответственности за все, что было у нас в стране и на всем земной шаре. Спасая настоящее памятью о прошлом, мы спасаем и будущее наше собственное, и будущее детей наших детей».

Е. Евтушенко (1990, с. 15, 19)

29–31 марта 1990 г. в Университете Дьюка, США (штат Северная Каролина), состоялся Международный симпозиум «Советская культура сегодня: перестройка прошлого или изобретение будущего?» Организованный по инициативе отделения славянский языков и литературы, возглавляемого адъюнкт-профессором Томасом Лахузеном, этот симпозиум проходил под девизом: «Народ, забывающий свою историю, обречен повторить ее». Спонсорами являлись центры и комитеты Университета Дьюка, программа международных исследований в Принстоне, Университет Северной Каролины в Чапел-Хилле, «Фонд Сороса» в Нью-Йорке. В работе симпозиума принимали участие ученые и писатели из Великобритании, Германии, СССР, США. Их выступления и дискуссии о прошлом, настоящем и будущем отечественной культуры отражали реальный факт переоценки ценностей, обусловленной перестроечными процессами в нашей стране, и тот повышенный интерес к осмыслению этих процессов, который наглядно проявляется

в последнее время со стороны зарубежных ученых и мировой общественности в целом.

Действительно, в настоящее время интерес зарубежных ученых к социально-экономическим, политическим и культурным изменениям в нашей стране огромен. Это вполне объяснимо. Во-первых, процессы демократизации и гласности привели к развенчанию некогда созданных и длительное время поддерживаемых официальной идеологией мифов о социалистическом эксперименте, навсегда исключающем драмы и трагедии из жизни людей и непременно ведущем к обретению каждый человеком свобода и счастью. Это вызвало у критических умов внутри страны острую потребность в переосмыслении предшествующей истории развития общества и русской культуры в целом, а за рубежом – пристальное внимание к характеру и глубине перестройки общественного сознания, новым оценкам исторических событий и современности, возможностям возрождения «русского духа» и приобщения людей к мировой культуре, общечеловеческим ценностям. Во-вторых, русская культура с ее богатыми литературными традициями глубинного проникновения в духовный мир человека и обнажением противоречий его бытия в мире всегда привлекала к себе внимание зарубежной интеллигенции, ибо он (русская культура) не только уходит своими корнями в сокровищницу общечеловеческой культуры, но и служит питательной почвой, на которой произросли многие мировые шедевры искусства и литературы. В условиях же диалога, ставшего возможным в силу политической открытости советского общества и идейной раскрепощенности индивидуального сознания, перспектив плодотворного сотрудничества в осмыслении роли и значения русской культуры в развитии человеческой цивилизации, в выявлении сходств и различий между ценностями Запада и Востока обретает реальную значимость и оказывается весьма привлекательной в глазах зарубежных исследователей.

Поэтому нет ничего удивительного в том, что в последнее время во многих зарубежных университетах и академических центрах приоритетное значение приобретают исследовательские проекты, ориентированные на изучение различных аспектов нашего общества, его культуры и ценностей жизни. Речь идет не только о престижных учебных заведениях, в какой-то степени известных отечественному читателю по академическим и публицистическим материалам, опубликованных в нашей печати, но и о многих других университетах и исследовательских центрах, о которых не имеется, как правило, никакой информации или в лучшем случае встречаются незначительные упоминания в связи с теми или иными инициативами, предпринимаемыми отдельными учеными и представителями делового мира. Университет Дьюка относится к числу таких учебных заведений, о которых знают, видимо, лишь немногие специалисты. Поэтому, предваряя изложение идей, прозвучавших на международной симпозиуме, хочу поделиться некоторой информацией о данном университете, почерпнутой во время ознакомления с его достопримечательностями.

Расположенный в живописной местности на расстоянии примерно полутора часов лета самолетом от Нью-Йорка, Университет Дьюка находится в городе Дарем. Основан в 1924 г. Джеймсом Дьюком в память о своем отце –

видном финансисте, под покровительством которого находился один из религиозных колледжей.

В настоящее время Университет Дьюка представляет собой учебный и исследовательский центр. На его территории находятся различные школы и факультеты, включая инженерный, медицинский, богословский, лесоводства, права, бизнеса, искусства. В университетский комплекс входят: стадион с теннисными кортами, баскетбольными площадками и футбольным полем; библиотека, занимающая седьмое место среди частных университетов по количеству литературы; церковь с 50 колоколами и 77 витражами, на которых изображено примерно 800 фигур апостолов и святых; музей искусства, содержащий коллекцию греческого и римского антиквариата, средневековых скульптур, европейской и американской живописи, африканских ремесел; мемориальный парк, занимающий 55 акров земли; три театра, два универмага, книжный магазин, почтовое отделение, несколько баров и закусочных, автомата для банковских операций.

В университете около 10 тысяч студентов и аспирантов, 550 профессоров, 930 адъюнкт-профессоров, 400 ассистентов, более 100 преподавателей. Стоимость обучения довольно высокая – порядка 20 тысяч долларов в год, в то время как в Университете Северной Каролины в Чапел-Хилле, расположенном недалеко от Университета Дьюка, – 3–5 тысяч долларов.

В библиотеке насчитывается более 3,5 млн книг (для сравнения отмечу, что в библиотеке Гарвардского университета содержится более 11 млн, Стэнфордского университета – 5,5 млн, Пристонского университета – 3,8 млн книг). Доступ к литературе свободный. Каждый студент и аспирант имеет возможность подбирать необходимую для работы библиографию с помощью компьютерной системы, пользоваться компьютерами для написания текстов, отчетов, дипломов, а также множительными аппаратами для распечатки материалов.

Символ религиозной жизни университета – церковь Дьюка, расположенная в восточном кампусе, построенном в готическом стиле, в отличие от западного кампуса с его современной архитектурой. Академический год начитается с традиционного шествия в церковь, в котором участвуют президент университета, преподаватели, аспиранты и студенты. Лозунг «Эрудиция и религия» олицетворяет тесную связь между религиозной жизнью и академическим поиском истины, поощряемыми в стенах университета.

Взаимоотношения между преподавателями и студентами характеризуются раскованностью и непринужденностью, будь то семинарские занятия, совместные вечеринки или приемы в президентской доме. Фактически, между преподавателями и студентами нет официальной дистанции, столь характерной для многих отечественных вузов. При благоприятных погодных условиях занятия проводятся на лоне природы, среди живописных лужаек и цветущих деревьев. Студенты имеют «право на незнание», т. е. могут не уделить особого внимания тем учебным дисциплинам, которые их не интересуют.

Эти беглые зарисовки вряд ли смогут передать дух или стиль жизни Университета Дьюка. И тем не менее, они способствуют, надеюсь, пониманию той непринужденной обстановки, которая царила на симпозиуме.

Многие из затронутых на симпозиуме проблем стали предметом оживленного обсуждения. К ним относятся, в первую очередь, дискуссии по общетеоретическим вопросам культуры, соотношения науки и бессознательного, прошлого и будущего литературы.

В своем докладе «Культурология: задачи и возможности» Михаил Эпштейн, ныне работающий по контракту в Уэслианском университете (США), остановился на методологических проблемах изучения культуры, состояние культурологии в нашей стране и перспективах его дальнейшего развития. Отметив вклад Бахтина, Лосева, Аверинцева, Лотмана и некоторых других специалистов в осмыслении проблематики культуры, он в то же время подчеркнул, что данная сфера исследований до сих пор является скорее областью индивидуального самовыражения, нежели полем институциональных разработок. Такое же положение обусловлено тем, что в нашей культуре долгое время превалировали догматизм, идеологические стереотипы, воинственная нетерпимость к инакомыслию. На всех уровнях наблюдалась апологетика советской культура как единственно прогрессивной. Поэтому, в отличие от официальной с ее самогипнозом, Эпштейн придает особое значение культурологии как своего рода самосознанию. В этом смысле культурология предстает в качестве метаязыка культуры. Причем под подлинной культурой понимается не набор ценностей и установок, сдерживающих и ограничивающих творческое самовыражение личности, а альтернативный образ жизни, предполагающий ориентацию на постоянный эксперимент, активизацию сознания в поиске новых возможностей бытия.

Становление культурологи предполагает, по мнению Эпштейна, интенсификацию интеллектуальных усилий в области исследования философии культуры, взаимоотношение между культурой и религией, культурных моделей и стратегий развития различных стран. Речь идет о возможности устранение существующего разрыва между естественными и гуманитарными науками, о значении роли сексуальности в культурных процессах, сходств и различий между существующими субкультурыми. Все эти направления исследований, взятые не сами по себе, а изолированно друг от друга, в едином контексте гуманистического знания, ничего общего не имеющего с фанатизмом, технократизмом, эстетизмом и морализмом, являются важной и необходимой частью культурологии.

Значительный интерес вызвал доклад «Существует ли общая культура постмодернизма», с которым выступил профессор Корнельского университета (США) Сьюзен Бак-Морсс, автор работ «Происхождение негативной диалектики: Теодор Адорно, Вальтер Бенджамин и Франкфуртский институт» (1977), «Диалектика понимания: Вальтер Бенджамин проект сводчатых галерей» (1989). В нем была предпринята попытка, с одной стороны, рассмотреть специфику советского и западного постмодернизма, а с другой – выявить общую культурную «территорию», в рамках которой могут существовать и быть продуктивными постмодернистские онтологические и эпистемологические концепции.

Назвав свой подход к исследованию культур «материалистической феноменологией», С. Бак-Морсс изложил ряд положений, связанных с современным

видением личности, общества и взаимоотношений между ними, характерным для работ советских философов, разделяющих идеи и методологические установки постмодернизма. В частности, она обратила внимание на тот факт, что произошла смена исследовательских ориентаций: классификация форм тоталитаризма в соответствии с различными социально-экономическими системами и культурными традициями уступила место изучению средств и технологией, обеспечивающих функционирование механизмов власти; выявление роли «автономного субъекта» или «коллективного духа» в сфере обретения людьми свободы – рассмотрению проблематики человеческого тела, наделяемого культурными кодами, через призму которого осуществляется критика существующих институтов власти, подавляющих и попирающих свободу личности; объяснение истории как неизбежного прогресса или возможного регресса – интерпретации ее смысла, сопоставление прошлого и настоящего с точки зрения прерывности и непрерывности социальных и культурных форм жизни. «История, – подчеркнула она, – рассматривается не как главный (или внезапный) прогресс, не как утрата золотого прошлого, а как фрагмент, утопический (или критический), смысл которого часто искажается самим способом его постижения».

Изложение взглядов С. Бак-Моррс сопровождалось иллюстрацией произведений советских художников постмодернистской ориентации. Демонстрировались работы, обнажающие контрасты советской жизни и подчеркивающие абсурдность бытия людей в идеологически зашоренном обществе. Один из примеров гротескного изображения реальности – реклама пепси-колы с цитатой из произведений Ленина.

«Роль тела в истории русской эстетики и теории культуры» – таково название доклада профессора славянской и сравнительной литературы Йельского университета (США) Майкла Холквиста, автора книг «Достоевский и роман» (1977), совместной с К. Кларк публикацией «Михаил Бахтин» (1984), сданной в печать монографии «Диалогизм: Бахтин и его мир». По мнению докладчика, попытка создания материалистической поэтики, опирающейся на достижения естественных наук, предпринималась в российской интеллигентной среде в первой половине XIX столетия, в частности в поздних статьях Белинского. Эта тенденция нашла последующее развитие в работах «гражданских критиков», использующих данные физиологии в качестве орудия, приведшего, по выражению Писарева, к «разрушению эстетики». В то же время идеи о телесности использовались и в защите эстетики, как это наблюдалось, например, у Н. Соловьева. И только в трудах Бахтина, считает М. Холквист, обнаруживается многоаспектное использование «телесного мышления» в процессе осмысления взаимоотношений между философией и литературой, личностной интерпретаций художественных произведений и их языковыми конструкциями. Освещая роль «телесного мышления» в развитии русской эстетики и литературы, он обращает особое внимание на смысловое значение некоторых важных, с его точки зрения, понятий, таких как «гротескное тело» и «хронотоп».

Профессор славянских языков и литератур Йельского университета Катерина Кларк, автор книг «Советский роман: история как ритуал» (1981), по-

святила свой доклад переосмыслению прошлого. Она предприняла попытку раскрыть те внутренние механизмы идеологического воздействия на личность, благодаря которым история нашей страны, начиная с дореволюционного периода и кончая современными перестроечными процессами, трактуется под определенными, задаваемым сверху углом зрения. Так, большинство советских писателей, не говоря уже о государственных деятелях, склонны рассматривать современность через некую призму, благодаря которой центральной точкой отсчета становится непременно «великая эпоха» в прошлом или историческая фигура, предопределяющая направленность русской культуры и советского общества. Политические лидеры и даже противостоящие им диссиденты так или иначе «зацикливаются» на определенной модели, в которой «великая эпоха», будь то Октябрьская революция, период «оттепели», застойные годы или историческая личность, включая Ленина, Троцкого, Сталина, предопределяет интерпретацию настоящего и прогнозы на будущее. Другое дело, что каждый интерпретатор прошлого и настоящего может акцентировать внимание на различных аспектах социально-экономической, политической и культурной жизни, а также расставлять свои собственные акценты, ведущие к неоднозначным следствиям. Однако поиск исторической модели, задающей надлежащие ориентиры развития и придающей смысл происходящим переменам, является, по мнению К. Кларк, типичным для советского общества. Он характерен и для «эры Горбачева», когда переосмысление прошлого с акцентом на новой, «великой эпохе» выступает в качестве отправного пункта перестройки.

В докладе «Житие Александра Болдинского: возвышение Пушкина до святости в советской культуре» профессора русской литературы университета Северной Каролины Пола Дебрецени, перу которого принадлежат такие работы, как «Николай Гоголь и его современные критика» (1966), «Другой Пушкин: изучение прозы Александра Пушкина» (1983) и «Искушение прошлым» (1982), высказана мысль о том, что порождение различных мифов обусловлено тревожными настроениями, существующими в глубинах общественного сознания. Согласно его точке зрения, мотивацией русского мифотворчества начала XIX в. являлся поиск «русскости», символ которой славянофилы стремились обнаружить в произведениях Пушкина. Позднее акцент был перенесен с художественных произведений Пушкина на его личность, а открытие памятника поэту в Москве в 1880 г. ознаменовало превращение Пушкина в центральную фигуру рисской мифологии.

После Октябрьской революции предпринимались разнообразные попытки создания новых мифов. Так, в поэме Маяковского «Владимир Ильич Ленин» (1924) вождь революции представлен в качестве мессии, вызванного к жизни самой историей. В дальнейшем, по словам П. Дебрецени, «ритуалы, направленные на укрепление веры, были навязаны населению, но мифы, на которых они должны были основываться, не укоренились в сознании масс». Национальное сознание, испытывающее тревогу в связи с нагнетанием внутренних страхов, обусловленных жесткой репрессивной системой и угрозами извне, ощутило потребность, как полагает он, в возвращении к своему культурному наследию, в результате чего Пушкин вновь стал символом «русско-

сти». Правда, если на правительственном уровне прилагались усилия к тому, чтобы сделать поэта «своим», радикально противостоящим царскому самодержавию, то некоторые писатели рассматривали Пушкина как символ мученичества и святости, что нашло отражение, например, в эссе Платонова «Пушкин – наш современник» (1937) и в пьесе Булгакова «Лицеист» (1950). Опубликованные в стране материалы к 150-летию со дня смерти Пушкина свидетельствуют о том, что миф о поэте до сих пор широко распространен в советском обществе. Тем не менее, высказывает предположение П. Дебрецени, происходящие ныне перемены могут породить в общественном сознании такие страхи и тревоги, которые приведут к возникновению новых мифов, где Пушкин не будет играть столь значительную роль, которая отводится ему сегодня в национальной мифологии.

С докладом «Открытие метафизической реальности в современной русской прозе» выступил преподаватель Лейпцигского университета Питер Роллберг. Обратившись к характеристике ряда произведений Белова, Бондарева, Маканина, Киреева и других авторов, он остановился на раскрытии специфики «деревенской прозы» и советской литературы в целом.

Со стороны зарубежных ученых в дискуссиях принимали участие также видные специалисты Университета Дьюка: директор центра критической теории, профессор французского языка и литературы Фредерик Джеймсон – автор книг «Сартр: истоки стиля» (1961), «Марксизм и форма» (1971), «Мифы агрессии» (1976), «Поздний марксизм» (1990); руководитель отделения славянских языков и литературы Томас Лахузен – автор работы «Концепция „нового человека“. Формы речи и общества в XIX столетии» (1982); председатель комитета русских и западноевропейских исследований, профессор истории Мартин Миллер – автор публикации «Кропоткин» (1976), «Русские революционные эмигранты»» (1986) и нескольких статей по истории психоанализа в России.

Отечественные участники симпозиума представили доклады, посвященные различным аспектам истории развития культуры и современному состоянию советской литературы. Учитывая узкие рамки статьи, не буду останавливаться на изложении содержания этих докладов, тем более что при желании и необходимости читатель может ознакомиться с идеями авторов, частично или полностью нашедшими отражение в работах, опубликованных в нашей печати. Исключение сделал бы в отношении М. Эпштейна, в силу того что симпозиум открывался его докладом и в какой-то степени послужил толчком для последующих размышлений и дискуссий.

Для лучшей ориентации читателя скажу лишь, что сотрудник Института философии Валерий Подорога выступал с докладом «Евнух души: позиция чтения и мир Платонова». Доцент Одесского государственного университета Евгений Добренко посвятил свой доклад раскрытию специфики фундаментального лексикона с его мифами и канонами, характерными для советской литературы. Темами докладов писатели Михаила Кураева и литературного критика Ольги Мирошниченко-Трифоновой были соответственно «Перестройка: переосмысление прошлого или изобретение будущего?» и «Новая женская проза». «Шаг влево, шаг вправо» – таково название доклада «бывшего диссидента», ныне активного общественного деятеля Бориса Кагар-

лицкого, в сокращенном виде воспроизведшего лагерный трюизм «шаг влево или шаг вправо будет рассматриваться как попытка к бегству – охранник может стрелять без предупреждения». И наконец, мой доклад был посвящен истории распространения фрейдизма в нашей стране в 20–30-х годах, отношению Троцкого к психоаналитическим идеям, сталинской кампании по политизации, идеологизации науки и борьбе с «троцкистской контрабандой», кампании, сказавшейся на разгоне многих научных направлений, изменении отношения русских ученых к психоанализу, изгнании его на несколько десятилетий из отечественной теории и практики.

В процессе обсуждения докладов и фильмов А. Сокурова («Скорбное бесчувствие», «Одинокий голос человека»), просмотр которых входил в программу работы симпозиума, а также в ходе неформального обмена мнениями по целому спектру вопросов философского, политического и культуроведческого характера, зарубежные ученые смогли сопоставить свои академические представления о развитии советской культуры с соответствующими размышлениями и оценочными суждениями, исходящими от непосредственных ее носителей. В свою очередь, отечественные ученые и писатели имели возможность не только лучше понять направленность исследований зарубежных коллег, но и обсудить планы, касающиеся совместных разработок в сфере философии и литературоведения.

В целом состоявшийся в Университете Дьюка симпозиум оказался, на мой взгляд, плодотворным, открывающим перспективы для дальнейшего сотрудничества между отечественными и зарубежными специалистами, интересующимися прошлым, настоящем и будущим советской культуры. Правда, так получилась, что в процессе дискуссий акцент был смещен на обсуждение различных проблем, связанных, скорее, с прошлым и настоящим, нежели с будущим советского общества и его культуры. Поэтому само название симпозиума, включающее в себя словосочетание «изобретение будущего», может показаться некой натяжкой, не отражающей адекватно существа многих докладов и выступлений. Однако в действительности по сути и духу данный симпозиум имел самое непосредственное отношение к осмыслению будущего. Ибо понимание, создание будущего невозможно без обращения к прошлому и настоящему. Это общеизвестно, хотя и далеко не всегда осознается. Очень хорошо об этом сказал Владимир Тендряков, словами которого я и хочу завершить свой рассказ о симпозиуме в Университете Дьюка: «Будущее проступает уже сейчас – такова особенность развития. Чтобы уловить робкие приметы этого будущего, надо, как ни парадоксально, вглядываться назад, в истоки нынешнего. Только тогда можно понять, как оно изменчиво и куда эта изменчивость приведет. Грядущее проглядывает через прошлое» (Тендряков, 1987, с. 9).

Литература

Евтушенко Е. Политика – привилегия всех. М., 1990.
Лихачев Д. Прошлое будущему. М., 1985.
Тендряков В. Покушения на миражи. Чистые воды Китежа. М., 1987.

1991

«ФОРУМ» ВЕРНЕРА ЭРХАРДА

Жалкие узники страха.
«Всегда уже говоренье».
Ваш рэкет – откуп и плаха.
Нет от него спасенья.
Пленники самогордыни.
Раскованность духа и фору
Может, пожалуй, дать ныне
Вернера Эрхарда «Форум».
Какое Вам дело до судей,
Насильно навязанных веком!
В основе будущих судеб –
Возможность стать Человеком.

В ноябре 1990 г. в Москве в Международном центре по информатике и электронике на Пресненском валу проходил пятидневный семинар-тренинг В. Эрхарда «Форум», организованный американской компанией «Вернер Эрхард энд ассошиэйтс» при посредничестве Философского общества СССР. Он привлек внимание ряда ученых, преподавателей, менеджеров. В оргкомитет поступило более 1000 заявок от специалистов, изъявивших желание принять участие в работе «Форума», из числа которых было отобрана только десятая часть.

Чем же объясняется столь большое количество желающих пройти семинар-тренинг В. Эрхарда? Ведь каждый участник должен был не только выключиться из своей повседневной жизни и профессиональной деятельности на целых пять дней, но и оплатить свое пребывание на «Форуме», что в общем-то накладно как по времени, так и в финансовом отношении.

Думается, существует несколько причин, предопределивших выбор тех, кто стремился попасть на «Форум».

Во-первых, имя В. Эрхарда отчасти известно отечественным ученым и специалистам. В 1982 г. между возглавляемой им компанией и Всесоюзным обществом «Знание» были установлены контакты, принявшие форму сотрудничества и культурного обмена. Эрхард неоднократно выступал с лекциями в нашей стране, а возглавляемая им компания приглашала наших специалистов в Сан-Франциско, где находится ее центр. В июне 1986 г. Эрхард провел в Москве семинар, в котором участвовало 65 человек. Его результаты были

освещены в публикации, подготовленной Всесоюзным обществом «Знание» (Пять дней с Вернером Эрхардом, 1987).

Во-вторых, в условиях перехода к рыночной экономике у многих отечественных предпринимателей и у всех, кто не хочет оказаться за бортом стремительных перемен, возникает потребность в переосмыслении ценностей жизни и повышении эффективности профессиональной деятельности. Отсюда – поиск новых возможностей, обретаемых в процессе овладения методами, приемами, идеями и концепциями, используемыми и развиваемыми в рамках зарубежного предпринимательства. И коль скоро семинар-тренинг Эрхарда ориентирован на мобилизацию внутренних резервов человека, на достижение того, чтобы, как подчеркивалось им в 1986 г., «деятельность каждого участника была более продуктивной», то вполне объясним тот повышенный интерес, проявленный к «Форуму».

В-третьих, проведению «Форума» предшествовала реклама, способствующая привлечению внимания отечественных специалистов к имени Эрхарда. Так, из рекламного проспекта можно было узнать следующее.

В настоящее время занятия по методике В. Эрхарда проводятся в 94 городах США и 128 городах мира. В них приняло участие уже около 5 млн человек. Цель семинара «Форум» – мощное повышение продуктивности человеческой деятельности во всех сферах, предполагающих завоевание успеха у людей, включая политику, бизнес, отношения полов, родителей и детей. Метод семинара основан на раскрепощении личности и ее творческого потенциала, скованного традиционным обучением и воспитанием. «Эрхард, – подчеркивалось в рекламном проспекте, – не учит Вас правилам обхождения с людьми, как это делает Дейл Карнеги; он не предлагает Вам оригинальной системы организации труда, подобно Генри Форду; он не учит Вас глубокой жизненной мудрости, как учили Будда, Конфуций или Лев Толстой; он не освобождает Ваш интеллект из плена догм и шаблонов, как Сократ; наконец, он не занимается терапией Вашей личности и ее подсознания, подобно Зигмунду Фрейду или Анатолию Кашпировскому; *он делает все это одновременно.* И это самое удивительное в методе Вернера Эрхарда.

Что касается результативности семинара «Форум», то, по данным опроса, проводимого в свое время Э. Бэбби и Д. Стоуном, среди 1200 слушателей этого курса повышение производительности труда отметили 7 из 10 опрошенных, 8 из 10 опрошенных считали, что произошло улучшение по таким пунктам, как «ощущение полноты жизни», «духовное здоровье» и «отношения с людьми». Около 58% опрошенных сообщили о положительных изменениях в сексуальной сфере, 36% не обнаружили у себя никаких изменений и 6% заявили об ухудшении состояния их дел.

В рекламном проспекте также подчеркивалось, что семинар получил высокую оценку участвовавших в его работе сотрудников таких компаний, как «Форд», «Локхид», «ИБМ, «Левис» и других. Причем это были не только специалисты, занятые в производственной сфере.

Поэтому можно понять тот повышенный интерес, проявленный учеными, преподавателями, бизнесменами к работе «Форума» Эрхарда. Можно представить и те ожидания, которые испытывали 109 участников, в основ-

ном отечественные специалисты и несколько представителей американского делового мира.

Лидерами «Форума» выступали Вернер Эрхард и Денис Перси. Американка русского происхождения Надя Крылова помогала переводить на русский язык терминологию, используемую лидерами «Форума» в процессе работы данного семинара-тренинга. Около 60 волонтеров из Австралии, Великобритании, Канады, СССР и США обеспечивали четкое и оперативное решение всех вопросов и проблем. На «Форуме» преобладала атмосфера непринужденности, неформальное общение друг с другом, включая лидеров, переводчиков, приглашенных.

Воспроизвести полную картину «Форума» оказывается практически невозможно хотя бы уже потому, что детали работы семинара-тренинга, важные не сами по себе, а в контексте диалогов, возникающих на нем, ускользают из сознания из-за насыщенности его непривычной терминологией и стремления включиться в слушание и обсуждение, требующее напряженного внимания и концентрации усилий на собственном Я. Невозможно в силу того, что за пять дней интенсивной работы с 10 утра до 22 вечера, а порой и до полуночи каждого участника «Форума» постоянно и настойчиво призывали отказаться от какой-либо оценки происходящего. Все это способствовало некой отключенности от привычных установок, связанных, как правило, с превалированием в нашем мышлении критической ориентации по отношению к кому-то или чему-то, что затрудняет воспроизведение самого «Форума» и делает бессмысленным пересказ его для читателя, лично не испытавшего и не пережившего всех недоумений, откровений и потрясений, выпавших на долю многих участников данного семинара-тренинга.

Единственно, пожалуй, что можно сделать, так это попытаться передать общую атмосферу, царившую на «Форуме», и познакомит с некоторыми идеями, изложенными его лидерами. Именно этим, видимо, и следует ограничиться, учитывая потребность читателя в информации о «Форуме» В. Эрхарда, оригинальность которого вызывает у различных ученых отнюдь не однозначную реакцию, колеблющуюся от восторженных отзывов о самом семинаре до обвинения его лидера в шарлатанстве.

Итак, придя на «Форум», каждый из его 109 участников ожидал получить для себя вполне определенные результаты. Однако, по мере развертывания событий, в первый день работы семинара-тренинга большинство из его участников испытали недоумение, а возможно, и разочарование. Ожидалось, что не привыкшие тратить зря время практичные американцы с первых же мину раскроют секреты того, как добиться успеха в жизни или же дадут полезные советы, следование которым непременно приведет к повышению эффективности человеческой деятельности в той или иной сфере ее приложения. Но проходят часы каких-то бессодержательных разговоров ни о чем, и невольно закрадывается мысль, что вроде бы тебя обманывают, причем не просто, а за изрядно уплаченную сумму. Постепенно начинается тихий, вежливый бунт. Некоторые из участников не выдерживают, как им кажется, «пустопорожней болтовни» и требуют от лидеров перейти к более конкретным и содержательным вещам.

Ответ Эрхарда на эти претензии поначалу обескураживает. Он не только не оправдывается, а, напротив, решительно заявляет, что ни он, ни Денис не ставят своей целью понравиться участникам «Форума». Они будут делать то, что делают, и не собираются делать то, что кто-то из сидящих в зале считает необходимым. Если кого-то это не устраивает, то он может покинуть «Форум» и ему вернут уплаченные деньги.

Проходит какое-то время, лидеры «Форума» что-то говорят, обсуждают процедуру дальнейшей работы и опять нетерпеливые и раздосадованные участники его не выдерживают. «Вы испытываете наше терпение», – заявляет один из них. И тут же молниеносная реакция со стороны Эрхарда: «Я вовсе не испытываю вашего терпения. Я делаю то, что делаю. Все уже происходит там, где вы сидите. Я хочу, чтобы вы поняли. Меня не интересует ваше мнение… Я буду прямолинейным, даже если это вас шокирует. Всем вам нужен шок по-настоящему… Ваша жизнь такова, каково ваше мнение. Но ваше мнение никак не влияет на мир».

Одним словом, только к концу первого дня работы «Форума» его участники постепенно стали включаться в навязанные им диалоговые ситуации, призванные освободить их от собственных мнений, высказываний, комментарий. Они стали учиться выходить за рамки устоявшихся, привычных стереотипов мышления, чтобы не описывать себя и не объяснять происходящее, а говорить что-то о себе, откровенно делиться друг с другом своими личностными ощущениями, открывать в себе новые возможности бытия.

Второй и третий день характеризовались все более активным включением участников «Форума» в разговор друг с другом и с лидерами. От них требовалось одно: не быть обманщиками и болтунами, честно взглянуть на их нечестность, стать аутентичными по отношению к их неаутентичности, уметь делать различие между тем, что с ними произошло, и тем рассказом о происшедшем, в котором постоянно отражаются их мнения, идеи, концепции, объяснения. Не всем это удалось сразу и легко. Многим пришлось отбросить собственные амбиции, открывая внутри себя нечто такое, что вызывало раздражение и заставляло оправдываться. И хотя наиболее активные участники «Форума» стремились придерживаться правил игры, введенных В. Эрхардом и Д. Перси, тем не менее время от времени происходили сбои, свидетельствовавшие о тех трудностях, которые приходилось преодолевать на подступах к формированию нового мышления.

Так, в конце третьего дня произошел своеобразный конфликт между Эрхардом и участниками «Форума». Стоило лидеру высказать сомнительные, на их взгляд, положения, как тут же он услышал различные возражения. Многие из участников принялись доказывать, что высказанное Эрхардом положение о проблеме в языке не соответствует реальности и не отвечает материалистическому пониманию мира. Два часа ушло на выяснение того, кто прав, а кто ошибается. И судя по всему, спор продолжался бы еще долгое время, если бы Эрхард не взорвался и в резких тонах не обвинил аудиторию в беспросветной глупости. Нарочито накаляя атмосферу, умышленно, а порой и бессознательно срываясь на крик, он жестко и обидно бросал в лицо каждому спорившему с ним обвинения: «Я больше не хочу ничего слышать

о том, что вы знаете о проблемах. Вы все очень самоуверенны. Какие же вы глупцы!». Около полуночи все разошлись по домам, унося с собой чувства незаслуженного оскорбления и тягостного напряжения.

Казалось, что-то не сработало на семинаре-тренинге. Он как бы зашел в тупик. И трудно был себе представить, как наладить его работу на следующий день. Однако утро четвертого дня оказалось на редкость плодотворным. Почти все участники «Форума» согласились, что получили от Эрхарда по заслугам. Началась спокойная работа, когда многие участники стали все более и более откровенно делиться с лидерами своими прозрениями относительно себя. Лидеры же «Форума», многократно повторяя в различных вариантах одну и ту же мысль, упорно и настойчиво внушали участникам семинара-тренинга: «Вам не хватает не знаний, не информации, не экспертов, а нового мышления, нового способа бытия. Цель „Форума“ заключается не в оценке себя, других людей или обстоятельств жизни. Его цель – помочь познать себя, увидеть себя без оценки и осуждения, чтобы обрести свободу от самого себя и открыть новые возможности для созидания. Задача „Форума“ – укрепиться в новом мышлении и действовать в соответствии с ним».

Так постепенно было сломлено сопротивление тех, кто все еще пытался мыслить привычными категориями «хорошо» или «плохо», «истинно» или «ложно». И хотя, видимо, не все участники «Форума» оказались способными принять новые правила игры и, надо полагать, некоторые из них остались в душе неудовлетворенными, тем не менее последний день семинара-тренинга характеризовался раскованностью и необычной открытостью тех, кто обнаружил в себе перемены, почувствовал некое обновление и испытал чувство благодарности по отношению к лидерам. Во всяком случае, по окончании «Форума» его участники приветствовали Эрхарда, бурными овациями и букетами цветов выражали ему свою признательность.

А теперь остановлюсь на изложении тех идей, которые прозвучали на «Форуме». Причем коснусь только основных идей, а не всех положений, часто парадоксальных по содержанию и афористичных по форме, несомненно, заслуживающих внимания, но требующих для адекватного их понимания точного контекста, в котором они звучали.

Одной из таких идей является представление о различных типах слушания. Речь идет прежде всего о дистинкции, названной Эрхардом «*всегда уже слушание*» (already always listening). Это обычный, широко распространенный тип слушания, присущий большинству людей. Цель «всегда уже слушания» – выживание, сохранение человека таким, каким он был до сих пор. И это помогает в жизни.

Однако обратной стороной подобного типа слушания является то, что человек включает весь мир во «всегда уже слушание», мыслит категориями «хорошо» или «плохо», «правильно» или «неправильно». Это ограничивает возможности его бытия. «Не вы избрали „всегда уже слушание“, а оно избрало вас. Не вы определяете его, а оно определяет вашу жизнь. Не вы используете его, а оно использует вас». Порок «всегда уже слушания» заключается, как подчеркивает Эрхард, не столько в нем самом, сколько в том, что человек

ничего не хочет знать о нем и вследствие этого не может различать между собой две сферы бытия – сферу наблюдателя, дающего отчет об опыте, о том, что случилось, и сферу рассказчика, в которой преобладает мнение, доказательство, идея.

Одна из важных задач «Форума» как раз и состоит в том, чтобы человек осознал свое «уже всегда слушание», научился проводить различие между происходящим и рассказом о нем, не выносил преждевременных суждений, а говорил о возможностях нового слушания, нового мышления. Нового бытия. Цель «Форума», по выражению Эрхарда, «не исправлять „всегда уже слушание", поскольку оно является одним из возможных, и не избегать его, а признать наличие других возможностей слушания».

Нечто аналогичное имеет место и по отношению к *говорению*, ибо можно вычленить два способа говорения о существующих вещах. Первый «работает» в той культуре, в которой ныне пребывает человек. Второму, новому способу говорения надо научиться, поскольку он относится к новому типу существования.

Большое внимание на «Форуме» было уделено дистинкции «*рэкет*». Речь шла не об американском или отечественном рэкете, а о персональном рэкете каждого человека. Под рэкетом Эрхард понимает то, что человек что-то делает, чего не хочет делать, получает какую-то скрытую выгоду, но при этом что-то теряет, чем-то расплачивается в своей жизни. В этом смысле мы все оказываемся рэкетирами, получаем определенные вознаграждения, но и грабим себя, ибо не хотим стать честными по отношению к самим себе и не отвечаем ни за что. Так, например, человеку не нравится, когда его используют на работе в качестве инструмента, а не личности. Но он выполняет все порученные ему задания. Его откуп и выигрыш состоит в том, что ему не надо проявлять инициативу, можно в душе свысока и пренебрежительно смотреть на вышестоящих и сильных мира сего. Расплачиваться же за это приходится неполноценностью жизни, неиспользованными возможностями по реализации своего творческого потенциала, физических и духовных сил.

В процессе работы «Форума» раскрывается структура рэкета как такового, обсуждается личный рэкет каждого участника, выясняются выгоды и потери, которые он имеет от своего рэкета. Задача обсуждения личного рэкета состоит в том, чтобы каждый участник «Форума» осознал, что необходимо не бороться с этим рэкетом, а быть с ним, в результате чего он утрачивает свою власть над человеком.

В канву размышлений вводится понятие «страх». Эрхард предлагает рассматривать новую дистинкцию – *«страх страха»* или *«боязнь боязни»*. Люди привыкли к страху. Он всегда присутствует в них, и на его основе возникает рэкет. Причем люди боятся своего страха. Не сам страх, а страх перед лицом страха – вот что мешает действовать человеку. Свобода от страха – это, по убеждению лидеров «Форума», погружение в него. Поэтому семинар-тренинг предполагает выполнения ряда упражнений и процедур, предназначенных для ощущения участниками присутствия своего страха. Их смысл не в том. чтобы преодолеть страх, а в том, чтобы установить с ним отношение, не избавиться от страха, а овладеть им.

Еще одна существенная идея «Форума» относится к пониманию дистинкции «*проблема*». Каждый из нас знает кое-что о проблемах. И это, считает Эрхард, мешает их решению. Необходимо по-новому взглянуть на понимание проблемы как таковой. Важно осознание проблемы о том, как создаются проблемы, т. е. следует принять во внимание *проблему о проблемах*. В мире есть то, что есть. В нем нет проблем. Последние существуют в языке. Нет языка, нет и проблем. Во всяком случае, поясняет Эрхард, проблема – это то, что представляется нам проблемой. Она создается слушанием и говорением. Любое решение проблемы порождает новую проблему. Поэтому полезно задаться вопросом: какая проблема была проблемой и ее решением?

«Форум» интересуется не столько проблемой как таковой, сколько тем контекстом, в котором она представлена. Контекст дает значение содержанию проблемы. Что вы делаете, когда существует проблема? Пытаетесь решить ее? Ищите виноватых? Расстраиваетесь? Но все это типично для старого образа мышления, для «всегда уже существования». Взглянуть на проблему по-новому – значит обрести понимание контекста. Но что такое контекст? Контекст, поясняет Эрхард, – это «что-то не так», «так не должно быть». Необходимо научиться соотноситься с проблемами, ставить их в новый контекст, создавать новые сферы возможностей для человеческих действий. При этом следует иметь в виду, что действия являются не причинно-следственным отношением, а коррелятом происходящего. Действия коррелированны с миром. Бытия и действие – корреляты друг друга. «Нет бытия без действия, и нет действия без бытия. Они всегда вместе, хотя и различимы».

И наконец, важное значение на «Форуме» придается пониманию дистинкции «*компенсация*». В человеке, считает Эрхард, всегда есть нечто такое, что «работает» на достижение успеха в жизни. Успех можно рассматривать как компенсацию того, кем человек не мог быть ранее. Истоки этой компенсации уходят своими корнями в детство. Так, если ребенок не является прирожденным спортсменом, физически слаб от рождения, то он компенсирует этот изъян путем усиленных тренировок, добиваясь значительных успехов. Механизм компенсации включается тогда, когда человек сталкивается с проблемой «здесь что-то не так». Его жизнь оказывается попыткой справиться с этим «что-то не так». Поэтому в процессе работы «Форума» каждый из его участников должен взглянуть ретроспективно на свою жизнь, обратить взор на свое детство, выявить конкретные формы компенсации того, кем он не мог быть.

В конечном счете «Форум» дает возможность завершения прошлого, подводит к пониманию того, что прошлое не ограничивает человека, который свободен от него. Он дает возможность изменения отношения с прошлым и осознания того, что бытие человека в настоящем определяется не прошлым, а будущим, которое открыто для творческого созидания. Но вот воспользуется ли участник «Форума» открывшейся ему возможностью – это, заключает Эрхард, личное дело каждого.

Руководитель семинара не настаивает на том, чтобы все его участники непременно разделяли сформулированные им идеи или соглашались с ним. Напротив, он постоянно подчеркивает, что ему, грубо говоря, наплевать на то,

понимают его или нет. Важно, чтобы участники «Форума» примерили на себя, используя его собственное выражение, «новый костюм», не рассматривали высказанные им идеи с позиций, правильны они или нет, не зацикливались на объяснении своих собственных действий, а осуществляли прорыв в будущее, оказались способными быть *Человеком* за пределами того, кем они являлись в своем «всегда уже слушании, говорении, существовании».

Исходя из общей тональности «Форума», давать ему какую-либо оценку – значит прибегать к привычным стереотипам, из-под власти которых Эрхард стремится освободить человека. Поэтому в заключение приведу лишь несколько высказываний самих участников «Форума», полученных в ходе короткого интервью с ними. Причем хочу заранее оговорить, что некоторые специалисты, не воспринявшие, как мне показалось, сам «Форум» и не удовлетворенные его результатами, не захотели поделиться своими соображениями по этому поводу, что само по себе весьма примечательно.

Итак, слово участникам московского семинара В. Эрхарда.

Социолог, сотрудник Института социологии АН СССР: «То, что на „Форуме“ говорилось, в принципе общеизвестно. Но он дает возможность лучше осознать самого себя и понять, от чего нужно и не нужно избавляться человеку. Он дает новый подход к оценке своего поведения, к самооценке, обнаружению и использованию возможностей, ранее скрытых от человека».

Философ, сотрудник Института философии АН СССР: «У меня были свои ожидания. Надеялся, что „Форум“ поможет мне еще больше раскрепоститься, почувствовать себя свободным и тем самым выявить дополнительные творческие потенции. Эти мои ожидания „Форум“ не только оправдал, но и превысил. Первый день был очень трудным. Мы сопротивлялись Вернеру Эрхарду. В последующие дни он начал раскрывать перед нами тот мир, который нам неведом. Мир нашей жизни, в котором мы можем самореализоваться на более высоком уровне».

Экономист, сотрудник Академии народного хозяйства: «Считаю семинар очень полезным и плодотворным. Вернер Эрхард – необыкновенная личность. Думаю, что такой семинар может проводить только он. Ничего подобного у нас в Академии не было и нет. Проблема в том, что сломить проповедями закостенелых управленцев очень сложно».

Физиолог, профессор Московского государственного педагогического института: «Впечатления о „Форуме“ неоднозначные. С одной стороны, некоторые высказывания Вернера Эрхарда явно противоречат общепризнанным в мировой науке положениям. С другой стороны, он излагает интересные мысли, которые требуют своего осмысления. Особенно потрясла меня идея о путях достижения успеха посредством компенсации тех недостатков, которые нам присущи исходно».

Психотерапевт, врач общесоматической службы (г. Москва): «Семинар представляется очень интересным. Мне он интересен с двух позиций. Во-первых, как помощь лично мне для возвращения некоторых моментов активности, памяти и т. д. Во-вторых, как возможность использования своих врожденных способностей и, быть может, некоторых приемов, имевших место на „Форуме“, для работы со своими пациентами. Более того, мне представляется, что се-

минары подобного рода были бы более полезными нашему обществу, нежели некие теле-, радио- и другие массовые воздействия на человеческую психику.

Инженер (г. Калининград): «„Форум“ дает возможность человеку обратить свой взор на самого себя и через себя помочь другим людям. Что касается иных возможностей его использования, то у меня нет пока четкого определения. Вначале мне казалось, что все происходящее на семинаре может пригодиться тому человеку, который собирается стать буддистским монахом, заниматься самосовершенствованием и общаться только с Богом. Сейчас я так и не определил до конца, что же „Форум“ даст мне. Но надеюсь, что открывшиеся на нем возможности, в конечном счете, реализуются. Я – оптимист».

Главный инженер (г. Харьков): «Мои впечатления о „Форуме“ просто потрясающие. Он имеет колоссальное значение для развития свободного человека. Такие форумы были бы весьма полезны сегодня для тех, кто находится в авангарде нашей науки».

Директор одного из институтов (г. Москва): «Впечатления о „Форуме“ потрясающие. Это совершенно новые концепции, новые подходы к оценке нашего мироздания, которые требуют переосмысления, но которые, кажется, начинают работать до того, как их успеешь переосмыслить».

Вице-президент одной из американских компаний, директор совместного предприятия: «Этот „Форум“ – прекраснейшее дополнение к перестройке ума, к той перестройке, которая началась в Советском Союзе».

1991

ОТКРЫТЫЙ МИР: РАЦИОНАЛИЗАЦИЯ САМООБМАНА

Вторая половина XX в. сопровождается значительными переменами в жизни людей многих стран мира. Научно-технические, социально-экономические, политические преобразования и кризисные процессы экологического, глобального характера привели к необходимости переосмысления предшествующих представлений о месте и роли человека в обществе, перспективах развития человечества.

Интеллектуальные попытки понять и объяснить происходящие в мире изменения породили различные образы человека, общества, мира в целом. Так, по мере осмысления структурных преобразований и в зависимости от индивидуально-личностного видения мира исследователями современное общество стали называть по-разному: «единое индустриальное» (Р. Арон), Ж. Фурастье), «технотронное» (З. Бжезинский), «постиндустриальное» (Д. Белл, Г. Кан), «открытое» (К. Поппер), «информационное» и т. д.

До недавнего времени все эти названия современного общества относились к западной цивилизации. Однако, идеологические, экономические и политические преобразования последних лет в стране, некогда именовавшейся СССР, привели к тому, что Россия встала на путь перехода, используя выражение К. Поппера, *от закрытого к открытому обществу.* Более того, вхождение России в рыночную экономику и интенсивная компьютеризация с подключением к глобальной сети Интернет оказались прямой дорогой к открытому миру со всеми вытекающими отсюда обнадеживающими перспективами развития.

Казалось бы, переход от закрытого общества к открытому должен вести в России к торжеству свободы, гуманности, рационального критицизма и освобождению человеческого разума от власти традиций, авторитетов, страхов, как это рассматривалось К. Поппером в контексте западной цивилизации. Но, сталкиваясь с реалиями жизни и осмысливая происходящие в России перемены, невольно начинаешь сомневаться в том, что новое открытое общество соответствует основным идеям, нашедшим отражение в переведенном на русский язык двухтомнике К. Поппера «Открытое общество и его враги» (М., 1992).

В самом деле, попперовская главная идея открытого общества (идея власти закона) не только не реализована сегодня в России, но и вызывает сопротив-

ление как у «новых русских», сколотивших свой капитал на явных или скрытых нарушениях законности, так и у «старых русских», соблюдавших закон и обнищавших, будучи обманутыми государством, олицетворявшим собой закон и порядок. Правда, считая идею власти закона самой насущной потребностью России, К. Поппер понимал, что воплотить эту идею в жизнь чрезвычайно трудно. И, может быть, поэтому он предлагал России позаимствовать одну из существующих на Западе правовых систем. Однако его *критический рационализм* оставил вне поля зрения то обстоятельство, что немыслимая без власти закона свобода выбора, как одна из характеристик открытого общества, может оказаться в России для многих людей свободой бегства от провозглашаемой государством законности.

Переход России от закрытого к открытому обществу вызвал к жизни такие негативные последствия, которые на фоне перспективных социально-экономических и политических преобразований подрывают гуманистические идеи свободы, честности и справедливости. Свобода выбора в условиях свободного рынка оказалась свободой к обогащению путем обмана и мошенничества. Честность и доверие к государству обернулись против тех, кто их исповедовал, ибо и то, и другое привело их к материальному обнищанию. Справедливость оказалась попранной вновь принятыми законодательными актами, введение которых во имя устранения предшествующей несправедливости привело к еще большей несправедливости по отношению к значительной части россиян.

Несовпадение попперовской характеристики открытого общества (лучшего, более свободного, честного и справедливого из всех доныне существовавших на Земле) с тем, что имеет место сегодня в России, очевидно. Исходя из этого, можно выдвинуть два предположения.

Первое. Россия является уникальной страной, в рамках которой осуществляемые с благими целями социально-экономические и политические преобразования приводят к таким результатам, которые не вписываются в выдвинутые с позиций критического рационализма интеллектуальные представления о развитии общества. В обыденном сознании это положение отражено в высказывании «хотели, как лучше, а получилось, как всегда».

Второе. Положенный в основу открытого общества критический рационализм К. Поппера не является действенным, задающим ориентиры для деятельности людей, стремящихся к достижению свободы и осознанию вытекающей отсюда ответственности. Будучи интеллектуальной конструкцией, критический рационализм нуждается в критическом переосмыслении с точки зрения его исходных эвристических и этических постулатов.

Остановлюсь на рассмотрении обоих предположений, поскольку вытекающие их них следствия могут вести к противоположным заключениям. Согласно одному из них, принцип критического рационализма целесообразен, и именно в соответствии с ним Россия должна идти по пути развития открытого общества, перенимая опыт стран Запада и отрешаясь от специфических для нее традиций прошлого. Согласно другому заключению, при переходе России от закрытого общества к открытому нет необходимости в слепом копировании достижений и просчетов западной цивилизации, важно учиты-

вать своеобразие российской ментальности, и следует поставить под сомнение сам принцип критического рационализма.

Противоположные заключения связаны с выбором позиции, которую может занимать исследователь, исходя из собственного видения перспектив развития России. В условиях свободы выбора, характерной для открытого общества, предпочтение к тому или иному заключению оказывается часто обусловленным не логикой сознания (от предпосылки к выводу), а работой бессознательного (от эмоционального восприятия к патриотическому пафосу или неприятию прошлого). Поэтому в рамках обсуждаемой проблематики следует лишь иметь в виду возможные заключения, в то время как рассмотрению должны подлежать сами предположения.

Открытое общество, в понимании К. Поппера, предполагает освобождение человека от власти традиций и авторитетов. И это действительно так, поскольку самостоятельность мышления и действия людей, являющихся открытыми к возможным преобразованиям в мире, требует не только переосмысления предшествующего опыта и былых авторитетов, но и готовности к новым начинаниям, основанным на собственно видении перспектив развития общества. Однако даже в рамках западной цивилизации отречение от власти былых традиций и авторитетов не является гарантией самостоятельности суждения и действия. Игнорирование традиции может привести к такому мышлению и действию, когда принимается во внимание лишь ситуация «здесь и теперь» безотносительно к прошлому и будущему, что служит оправданием сиюминутных интересов, связанных, в частности, с безудержным экономическим ростом, не считающимся с глобальными проблемами экологического характера. Ниспровержение авторитетов нередко оборачивается или разрушительным нигилизмом или поиском новых авторитетов, власть которых над человеком оказывается безличной, но не менее могущественной и жесткой, чем ранее персонифицированная.

Становление открытого общества в России сопровождается не отказом от традиций прошлого, а восстановлением тех из них, которые были отброшены Революцией 1917 г. Ниспровержение партийных авторитетов, на протяжении нескольких десятилетий насаждавших страх перед власть имущими, сменяется почитанием «авторитетов в законе», попирающих законы государства и порождающих *власть страха* заказных убийств. Движение к открытому обществу причудливо вобрало в себя потребность к реставрации традиций российской культуры (переименование улиц и городов, восстановление церквей и храмов, воспроизведение ранее отвергнутых государством структур) и перераспределению институтов власти с учетом рыночной экономики.

Ранее подавляемое свободомыслие в России вылилось в такое разномыслие, при котором *свобода слова не превратилась в свободу дела*. Человек обрел свободу от идеологического принуждения к труду. Он может свободно выражать свои мысли и, компенсируя предшествующее молчание или келейное обсуждение политических событий в кругу друзей, рвется на трибуну многопартийных митингов, чтобы, независимо от своей компетенции, высказать публично все, что он думает по любому вопросу. Свобода слова обернулась свободой говорения, не имеющего прямого отношения к делу.

В одной из своих работ Э. Фромм раскрыл историю завоевания человеком «свободы от» (принуждений, власти, авторитетов), которая не только не перерастает в «свободу для» (дела, личностного роста, всеобщего блага), но и порождает психологические механизмы «бегства от свободы» (конформизм, авторитаризм), наблюдаемые в современном мире. В этом отношении Россия не отличается от других западных стран. Исключение составляет лишь путь бегства россиян, вкусивших прелести свободы в условиях рыночной экономики. Для многих из них наиболее приемлемым становится бегство не от свободы, а в свободу.

Бегство в свободу – типичное проявление российской ментальности, уходящее своими корнями в традиции прошлого. Если в западном мире сшибка между желанием свободы и властью закона нередко ведет человека к *«бегству в болезнь»* (З. Фрейд), то в России один из традиционных способов разрешения соответствующего конфликта заключается в том. чтобы, будучи себе на уме, выглядеть в глазах окружающих дураком. Именно на дураках покоится российская действительность. Именно они представляют незыблемую основу всего позитивного, что, вопреки разрушительному давлению государства, не исчезает с исторической сцены России.

Дурачество, клоунада, юродство – это такие формы бегства в свободу, благодаря которым человеку удается сохранить свою независимость в условиях тирании власти закона. Не случайно Иван-дурак является типичным персонажем различных сказок, содержание которых свидетельствует о всенародной любви к дуракам. Причем дурак не выступает в качестве больного человека. Он – не сумасшедший, не истерик, не невротик. Не обременен интеллектуальным искусом. Не жертвует своей жизнью ради поиска истины. Не несет ответственности за чужие грехи. Дурак – добродушный человек, сумевший обрести свободу путем погружения в нее и не вызывающий осуждения за то, что не соблюдает установленные в обществе правила приличия, номы поведения, предписания закона.

В России дурак всегда вызывал у людей сочувствие и сострадание, ибо чего с него возьмешь. Но это только в том случае, если дурак знал свое место в жизни и не претендовал на власть. Однако властолюбивый дурак никогда не вызывал положительных эмоций у тех, кто находился в его подчинении. Так было в дореволюционной и постреволюционной России. Аналогичная картина наблюдается и в настоящее время.

Переход от закрытого к открытому обществу в России сопровождается изменением ценностей жизни. Рыночная экономика накладывает печать на восприятие статуса дурака и механизм бегства в свободу. Сегодня дураком оказывается интеллигентный человек, по складу своего характера и воспитания неспособный включиться в процесс первоначального капитала, приобретаемого за счет беспринципного обмана других людей. Дураком выглядит и тот, кто в условиях свободного выбора погнался за призрачной выгодой, вложив свои трудовые сбережения в сомнительные фонды, акционерные общества или доверив государству свои накопления, в конечном счете оставшись, что называется, у разбитого корыта.

В отличие от традиционного дурака, многие люди в России прибегают сегодня к такому бегству в свободу, которое является не чем иным, как *бессознательным самообманом.* Можно сколько угодно негодовать по поводу обмана со стороны предприимчивых дельцов или государства в целом, но, как правило, обманутые являются людьми, вступившим на путь *рационализации самообмана* в условиях предоставленной им свободы выбора.

Россия – самобытная страна, где в большинстве своем люди руководствуются в жизни не столько разумом, сколько страстями, будь то страсть к любви, дурачеству, обогащению, власти. Впрочем, как показывает история развития человеческой цивилизации, человек – не всецело разумное существо, его одолевают влечения и страсти. Но, в отличие от стран Запада, в России разумное начало традиционно отступало перед стихийной соборностью и разгулом бессознательных страстей. Не случайно именно в этой стране стали хрестоматийными слова поэта о том, что умом Россию не понять. В этом отношении взятый в качестве объяснительного принципа критический рационализм К. Поппера вряд ли окажется эвристически и этически пригодным для адекватного толкования особенностей открытого общества в России. Более того, у меня вызывает сомнение и то, что этот принцип вполне приемлем для характеристики открытого мира в целом.

В основе критического рационализма К. Поппера лежит вера в разум. Речь идет об исходной установке исследователя, согласно которой вера, как нечто иррациональное, предопределяет знание, являющееся продуктом рациональной деятельности человека. Предпосылка рационализма – иррационализм, т. е. иррациональная вера исследователя в разум. Поэтому критический рационализм можно иначе назвать *иррациональной рациональностью,* что по существу не противоречит духу соответствующих высказываний К. Поппера.

Исходя из этической позиции (не из дилеммы вера – знание, а из выбора самой веры), К. Поппер формулирует одно из существенных положений, в соответствии с которым важным представляется не индивидуальный, а, если так можно выразиться, межличностный разум. Критический рационализм соотносится не с коллективизмом, а с интерперсональностью, межличностью. Отстаиваемая К. Поппером межличностная теория разума раскрывается в максиме «я могу ошибаться, и ты можешь ошибаться, но совместными усилиями мы можем постепенно приближаться к истине». Это означает, что взаимная аргументация, доказательства и научные споры являются более гуманными и цивилизованными, чем войны и раздоры, возникающие на почве социально-экономических и политических разногласий.

Действительно, опора на разум, аргументацию и доказательства лучше, чем непримиримая борьба за передел собственности или власть. Но, к сожалению, как свидетельствует история развития идей, разум, аргументация и доказательства чаще всего используются учеными не для поиска истины, а для подтверждения выдвинутой точки зрения, своей собственной правоты по поводу той или иной интерпретации. Нередко поиск истины оказывается прикрытием того, что находится по ту сторону сознания и выступает на поверхности его в форме рационализации этически и социально неприемлемых страстей, желаний, страхов, обид, раздражений. Кроме того, в научных

спорах и дискуссиях приближение к истине осуществляется не в большей степени, чем отдаление от нее. Можно сказать, что апелляция к разуму, рациональному суждению и доказательству ведет не только к достижению истины, но и к порождению различного рода заблуждений.

К. Поппер справедливо отмежевывается от не внушающих ему доверие форм рационализма, от того, что назвал неподлинным рационализмом и псевдорационализмом. В противоположность им он опирается на критический рационализм (сдержанный, самокритичный, признающий определенные ограничения разума). Но и такой рационализм не является, как мне представляется, гарантией от возможного соскальзывания в лоно заблуждений и иллюзий. Более того, судя по всему, критический рационализм способен породить такую рационализацию интеллектуальной деятельности исследователя, в результате которой выдвигается требование, что и было сделано К. Поппером, рационализации общества в целях контроля над свободой со стороны разума.

Наблюдая за сложным процессом становления России открытым обществом, опираясь на клинический опыт работы в качестве психоаналитика и исходя из своих собственных размышлений о человеке, я не могу принять безоговорочно предложенный К. Поппером принцип критического рационализма. После мучительных для меня сомнений в оценке рационализма и иррационализма как таковых, с известной долей сомнения я склоняюсь к тому мнению, что за исходный постулат исследования человека, общества и культуры можно принять принцип *критического иррационализма*.

Полагаю, что термин «критический иррационализм» может вызвать негативную реакцию особенно со стороны ученых, усматривающих в критическом рационализме К. Поппера достойный подражания пример отпора иррационализму как таковому. Ведь именно К. Поппер предпринял попытку интеллектуальной реабилитации статуса рациональности на фоне бунта против разума, имевшего место в конце XIX–начале XX столетия. Апелляция к иррационализму может вызвать недоумение и среди тех, для кого открытое общество и открытый мир соотносятся прежде всего с компьютерной революцией и глобальными информационными системами, созданными благодаря разуму человека. Поэтому, чтобы избежать возможных недоразумений, поясню, что имеется в виду, когда я говорю о критическом иррационализме.

Используя термин «критический иррационализм», я вовсе не вступаю с радикально противоположной позиции по отношению к критическому рационализму К. Поппера. Речь идет об ином понимании исходных оснований исследования и тех следствий, которые из этого вытекают.

Известно, что после непродолжительного увлечения психоанализом в студенческие годы в Венском университете К. Поппер выступил с критикой его, рассматривая психоанализ в качестве псевдонауки. Менее известно то, что, как это может быть ни странно на первый взгляд, К. Поппер и основатель психоанализа З. Фрейд придерживались единого мнения по поводу разума: они оба верили в него. Часто цитируемая максима З. Фрейда «Там, где было Оно (бессознательное), должно быть Я (сознание)» – наглядное подтвержде-

ние того, что, стремясь нанести психологический удар по честолюбию и самолюбию человеческого Я, основатель психоанализа в то же время верил в разум.

Я разделяю позицию З. Фрейда и К. Поппера в этом вопросе. Несмотря на свободу выбора, предполагающую принятие различных точек зрения, или, точнее говоря, благодаря этой свободе, вера в разум представляется более предпочтительной по отношению к ниспровержению его. Такая вера в разум является иррациональной по своей природе, но целесообразной по существу.

К. Поппер признает иррациональность подобной веры и говорит о той единственной уступке иррационализму, которую он допускает в своих рассуждениях о критическом рационализме. Я же, исходя из иррациональной веры в разум и пытаясь вырваться из плена рационализации самообмана, называю свою позицию критическим иррационализмом. Для меня это принципиально, поскольку дело не столько в названии позиции (иррациональный рационализм или рациональный иррационализм), сколько в самой позиции и в том, что из нее следует.

Для К. Поппера вера в разум – это свободный выбор, сделанный им из этических соображений. Подобная исходная установка рассматривается им в качестве *этического основания*. Для меня свободный выбор веры в разум является *эпистемологическим основанием*. В первом случае логика рассмотрения как исследовательской, так и человеческой деятельности в целом осуществляется в направлении *от этики к эпистемологии*. Во втором случае – *от эпистемологии к этике*.

Различие в основании критического рационализма и критического иррационализма дают знать о себе на следующих уровнях познания и этического отношения человека к своей деятельности.

С точки зрения К. Поппера, утверждение, что человек поддается эмоциям, а не рациональным аргументам, не является обоснованным и поэтому следует большее внимание обращать на взаимную аргументацию, а не на человеческие страсти. На мой взгляд, рациональные аргументы человека часто являются не чем иным, как рационализацией его бессознательных влечений, порывов, переживаний, страстей, и, следовательно, в процессе общения людей и обмена мнениями по тем или иным вопросам важно понять не только то, что представляют собой аргументы, но и то, что за ними стоит.

Для К. Поппера самоанализ не может заменить собой практические действия, связанные с установлением демократических институтов, являющихся единственной гарантией свободы критической мысли. Мне представляется, что, не заменяя собой практических действий по установлению соответствующих институтов, самоанализ может способствовать пониманию того, как и каким образом человек может обрести свободу критической мысли, находясь даже в тех условиях жизни, при которых пресекаются любые попытки свободомыслия и разномыслия. Не будучи панацеей, самоанализ может способствовать пробуждению критического мышления человека и осознанию того, что созданные им демократические институты сами по себе не являются надежной, тем более единственной гарантией свободы мышления и действия, что, в конечном счете, таким гарантом для себя выступает

он сам. Разумеется, самоанализ может пробудить в человеке не только позитивные, но и негативные эмоциональные реакции, точно так же, как и на основе самопознания, он может использовать свои интеллектуальные способности и в созидательных, и в разрушительных целях. Но это другой вопрос, выходящий за тему данного обсуждения.

Согласно К. Попперу, укрепление свободы и осознание вытекающей из нее ответственности предполагает наличие соответствующих законодательных институтов, т. е. власти закона, поддерживающего завоеванную человеком свободу. Рациональный подход к обустройству жизни ведет к утверждению необходимости реализации, по его выражению, «практической социальной инженерии», позволяющей осуществлять контроль над свободой человека. Это означает, что этический срез критического рационализма ограничивается исходной предпосылкой исследователя и не распространяется на результат человеческой деятельности.

В моем понимании любой закон, стоящий на страже завоеваний человеком свободы, но навязанный ему извне, является, по сути дела, принуждением, насилием, подталкивающим свободолюбивого гражданина к таким рациональным действиям, которые направлены на поиск путей и средств, способствующих тому, чтобы, не попадая под карающую статью закона, обойти его и удовлетворить свои потребности, желания, запросы. Власть закона действенна в силу того, что порождает у человека страх оказаться лишенным свободы. Но как только появляется возможность избежать наказания со стороны общества, законопослушный по принуждению извне человек сознательно или бессознательно использует свою свободу выбора в пользу нарушения закона ради удовлетворения своих корыстных интересов.

Критический рационализм стоит на страже установления власти закона в открытом обществе. Критический иррационализм не подвергает сомнению необходимость установления закона. Но он по-иному подходит к пониманию самого закона. Никакой закон, даже введенный на основе межличностной теории разума, не будет достаточно действенным до тех пор, пока он не станет внутренним Законом самого человека. Таким Законом может стать внутреннее убеждение человека поступать именно так, как велит его совесть. Та *со-весть,* которая представляет собой не только со-знание того, что плохо или хорошо, сколько самосознание, основанное на вести, почерпнутой из исходной установки нравственного отношения человека к себе, другим людям и миру. Лежащая в основе исследовательской деятельности иррациональная вера в разум дополняется иррациональной верой в добро и благо, создавая тем самым необходимые предпосылки для перехода от эпистемологии к этике. Вот почему в отличие от критического рационализма К. Поппера я назвал свою позицию критическим иррационализмом.

Таким образом, если критический рационализм ставит во главу угла разум человека, то для критического иррационализма основополагающим является *благоразумие*.

Остается только добавить, что под благоразумием я понимаю не дар, предпосланный человеку свыше, и не идущую изнутри мистическую способность проникать в тайники природы и человеческой души. Для меня благо-

разумие – достояние человека, приобретаемое им в процессе долгой, трудной и упорной работы над собой.

Подобная работа осуществляется путем мучительного самопознания. С помощью ее человек обретает способность к пониманию и преодолению рационализации самообмана. Благодаря ей открытый мир воспринимается им не только в плане выхода за пределы своего Я с целью обретения свободы во внешнем мире путем познания и преобразования его, но и с точки зрения прорыва через всевозможные рационализации к своему собственному внутреннему миру.

1998

СОЦИУМ: ОТ КОНФРОНТАЦИИ К СОЦИАЛЬНОЙ СТАБИЛЬНОСТИ

Краткий экскурс в историю

В июне 1977 г. ряд сотрудников Научного совета по научно-технической революции, возглавляемого академиком Д. М. Гвишиани, дали свое согласие на перевод в организованный в 1976 г. Институт системных исследований ГКНТ и АН СССР (ныне Институт системного анализа РАН). В рамках данного Института была создана лаборатория философских проблем системных исследований, руководителем которой стал И. Б. Новик.

Именно в то время в Институте велась подготовка к встрече отечественных ученых, политических и государственных деятелей с представителями Римского клуба. Мне было дано поручение по подготовке аналитической записки о деятельности данной организации. В короткий срок мне удалось собрать не только необходимую информацию о Римском клубе, но и дать анализ разработанных на тот момент моделей глобального развития, нашедших свое отражение в таких в то время не переведенных на русский язык публикациях, как «Пределы роста» (1972, руководитель – Д. Медоуз), «Человечество на распутье» (1974, М. Месарович, Э. Пестель), «Пересмотр международного порядка» (1976, руководитель – Я. Тинберген), «За пределами века расточительств» (1976, руководитель – Д. Габор), «Цели для человечества» (1977, руководитель – Э. Ласло).

Подготовленная мною аналитическая записка о деятельности Римского клуба являлась рабочим материалом, дававшим, судя по всему, необходимую информацию для конструктивного и плодотворного диалога между представителями данной организации и отечественными учеными, включая сотрудников Института, осуществлявшими исследования в области глобального моделирования.

В рамках Института был создан коллектив ученых, разрабатывавших проект моделирования глобального развития на период 1980–2000 гг. На основе 9-региональной модели мира (СССР, Китай, другие социалистические страны, европейское сообщество, США, Япония, остальные индустриально развитые страны, развивающиеся страны и страны ОПЕК) было осуществлено компьютерное моделирование, включающее в себя учет формализованных и неформализованных элементов, связанных с экономикой, мировой торгов-

лей, современными тенденциями научно-технического прогресса, природной средой, энергоресурсами, продовольствием, народонаселением и социальными процессами.

Лаборатория И. Б. Новика входила в отдел, возглавляемый Н. И. Лапиным, сотрудники которого обеспечивали разработку неформализованных элементов созданной в Институте 9-региональной модели глобального развития. Работа над проектом моделирования глобального развития привела к созданию междисциплинарного коллектива ученых, включающего в себя специалистов в области математики, экономики, экологии, философии, социологии, что было, пожалуй, новой тенденцией в структурно организации традиционных академических институтов.

На протяжении ряда лет я стремился внести свой посильный вклад в исследовательский проект Института, в частности в уточнение понятийного аппарата той сферы знания, которая получила название глобалистики, а также в соответствующие концептуальные и сценарные разработки. Результаты научной деятельности нашли свое отражение в ряде публикаций, включая статьи в сборниках Института, в ежегоднике «Системные исследования», в книге «Модели мира и образ человека» (1982), в изданной на русском и английском языках энциклопедии «Глобалистика» (2003).

В начале 2001 г., по предложению Московской городской Думы и организации «Союза законодателей России», в рамках Института осуществлялась подготовка доклада «Россия в первой четверти XXI в. (Анализ, моделирование, прогнозы, рекомендации)».

В апреле того же года состоялась научно-практическая конференция «Устойчивое развитие России и регионов – государственная политика и национальная идея», в которой приняли участие члены президиума РАН, представители Московской городской Думы, президиума законодателей России, законодательного собрания ряда областей, губернаторы. Наряду с другими моделями устойчивого развития России, на данной конференции был представлен доклад С. В. Дубовского, в котором были изложены результаты предварительного исследования, полученные группой сотрудников Института.

В контексте данного материала считаю целесообразным представить те разработки, которые были осуществлены мною в рамках проекта «Россия в первой четверти XXI в.».

Основные глобальные и российские проблемы

Устойчивое развитие любого общества предполагает относительную пропорциональность между реализацией экономических, политических, научно-технических, законодательных, экологических и социокультурных программ. Во многих развитых странах мира тенденции к конфронтации между различными сферами общества ослабляются за счет стабилизированного паритета подобных программ. При формировании и оценке таких программ учитывается не только системный характер последствий их реализации, но и те переменные, предельно допустимые значения которых ведут к социальной дестабилизации общества.

Мировая практика стабильного социального развития выявила критически допустимые значения определенных показателей, выход за которые потенциально опасен с точки зрения нарушения равновесия любой социально-экономической и политической системы.

Установлено, что критически допустимыми значениями являются:

– соотношение доходов 10% самых богатых и 10% самых бедных граждан – не более 1 к 10;
– уровень живущего за чертой бедности населения – не более 10%;
– соотношение минимальной и средней зарплаты – не более 1 к 3;
– уровень преступности – в пределах 5–6 тысяч человек на 100 тысяч населения;
– употребление алкоголя – порядка 8 литров на человека в год;
– уровень доверия населения к центральным органам власти – не менее 25%;
– уровень распространения психических заболеваний – порядка 300 человек на 1 тысячу населения.

Одна из характерных особенностей развития России последнего десятилетия состояла в том, что осуществляемые в стране преобразования не способствовали установлению оптимальной пропорции ни между различными сферами жизни общества, ни между экономическими, политическими, научно-техническими, экологическими и социокультурными программами. Напротив, их ранняя диспропорциональность оказалась одной из причин общего кризисного состояния российского общества.

Реформы конца 80–начала 90-х годов в основном были направлены на экономические и политические преобразования в России. Предполагалось, что успешное их осуществление станет основой для преобразования общества в целом. Однако экономические и политические изменения привели к интенсивному и масштабному перераспределению финансовых ресурсов, переделу общественной собственности, росту коррупции, криминализации общества, в результате чего Россия оказалась за предельной чертой всех (за исключением уровня распространения психических заболеваний) критически допустимых показателей стабильности социальной системы.

Так, к середине 90-х годов значение основных показателей в России составило следующую картину:

– соотношение доходов 10% самых богатых и 10% самых бедных граждан – 1 к 14;
– уровень живущего за чертой бедности населения – 25–40;
– соотношение минимальной и средней зарплаты – 1 к 10;
– уровень безработицы – 1 к 13;
– уровень преступности – 6,5 тысяч человек на 100 тысяч населения;
– употребление алкоголя – порядка 15,5 литров на человека в год;
– уровень доверия населения к центральным органам власти – 14% (Новая парадигма развития России, 1999, с. 32–33).

В отличие от других показателей, уровень распространения психических заболеваний в России не выходит за рамки принятых в мире критических значе-

ний. Однако это не свидетельствует о здоровье нации, позволяющем говорить о соответствующей тенденции, благоприятствующей социальной стабильности. Учитывая такие показатели, как рост психических заболеваний за последние десятилетия и общее число квалифицированных психологов и терапевтов в России, следует признать, что и в этом отношении общество находится в состоянии кризиса. Так, во многих развитых странах один специалист-психолог приходится на 500–900 человек населения, а в российском обществе – один на 10 тысяч. При росте психопатологии с 1985 по 1998 гг., т. е. за 13 лет, в 2,5 раза обеспеченность учреждений здравоохранения клиническими психологами и психотерапевтами не превышает соответственно 3% и 19%. По расчетам специалистов сегодня требуется около 60 тысяч клинических психологов, в то время как имеется только 1,5 тысяч их (Решетников, 200, с. 174–175).

Вторая половина 90-х годов сопровождалась переделом сферы влияния ведущих политических и экономических элит, возникновением олигархии, изменением расстановки сил во властных структурах, макроэкономическими потрясениями. Соответственно, научно-техническим, законодательным, экологическим и социокультурным программам не уделялось должного внимания. В результате этого диспропорция между различными сферами жизни людей стала еще большей, и Россия достигла запредельных критических показателей, свидетельствующих о накоплении взрывного потенциала в обществе.

По данным бюджетного комитета Государственной Думы, уровень жизни населения в настоящее время на 25–30% ниже, чем перед дефолтом 1998 г., и в 3 раза ниже, чем в 1990 г. Доля оплаты труда в доходах населения снизилась с 74% в 1990 г. до 42,9% в 1998 г. Реальные денежные доходы населения 2000 г. составили 93,3% к уровню 1998 г. и 78,3% к уровню 1997 г. Средняя зарплата в стране на 1 февраля 2001 г. составляла 2572 рубля, в то время как прожиточный минимум в марте был установлен в размере 3700–3800 рублей. Численность малоимущего населения в первом полугодии 2000 г. составила 36,7%. По уровню доходов и сбережений около 50% населения относится к «группе выживания» (Известия, 2001, с. 6.; Авраамова, Овчарова, 2000, с. 16; Кива, 1999, с. 34).

Тревожным показателем является уменьшение научного потенциала России, связанного с сокращением финансирования науки и эмиграцией ученых в другие страны. Вместо установленных законом 4% бюджетных отчислений на науку в 1997 г. было выделено 2,88% ассигнований, в 1998 г. – 2,23%, в 1999 г. – 2,02%, в 2000 г. – 1,85%, в 2001 г. – 1,84%. 50 тысяч ученых покинули Россию и работают за рубежом. Численность научных работников за последний 10 лет сократилась с 2 млн до 800 тысяч человек. Удельный вес наукоемкой продукции в российском экспорте не превышает 1,5%, что в 20 раз ниже, чем в среднем по Европе (Известия, 2001, с. 1).

В целом, вступление России в XX в. сопровождается углублением противоречий между необходимостью достижения социальной стабильности в обществе и неспособностью справиться с кризисными процессами. Связанные с благоприятной экономической ситуацией 2000 г. возможности трансформации общества, осуществляемой на волне эмоционального патриотизма и государственно-политического централизма, оказались блокированны-

ми затяжной чеченской войной и неспособностью управленческих структур к социальной защите не только малообеспеченных граждан, о и некоторых регионов страны.

Нарастание противоречий между интересами различных социальных групп, ухудшение материального положения большинства граждан, срастание криминальных и политических структур, коррупция чиновничьего аппарата, рост недоверия населения к центральным органам власти, скрывающим информацию о действительном положении дел или неспособным к оперативному реагированию на чрезвычайные ситуации – все это способствует углублению кризиса российского общества, все больше приобретающего патологический характер.

Цели, задачи и специфика исследования в сфере социума

Для выявления возможностей преодоления кризиса и обеспечения социальной стабильности в российском обществе важно, прежде всего, ответить на следующие вопросы:

- Какие социокультурные изменения произошли в обществе в результате перераспределения финансовых ресурсов и передела общественной собственности?
- Как и каким образом изменилась социальная структура общества, насколько она способствует или, напротив, препятствует достижению социальной стабильности?
- Каковы модели и механизмы социального поведения, использованные людьми в процессе их адаптации к экономическим и политическим изменениям в России 90-х годов?
- Каковы психологические последствия ранее осуществленных реформ, приведших к усилению социального неравенства, неспособности государства защитить интересы малоимущих слоев населения и обеспечить безопасность людей, проявляющих инициативу в различных сферах деятельности?
- Произошло ли за последнее десятилетие существенное изменение в ценностных ориентациях людей? Если произошло, то в чем суть этого изменения, как сказывается оно на поведении различных социальных групп и может ли служить основой для последующей социальной стабильности общества?
- Насколько обострились конфликты между традиционным укладом жизни, связанным с опорой на государственность, нравственность, и новыми экономическими тенденциями, предполагающими частную инициативу, вступление в конфронтацию с правовыми и моральными нормами?

Ответы на эти вопросы предполагают анализ социокультурных составляющих общества, включающий в себя выявление отношений между его социальной структурой и интересами различных социальных групп, их потребностями и целями, ценностями и психологической идентичностью субъектов действия. В рамках этого анализа важно выяснить:

- масштабы формирования и перспективы становления среднего класса как основы социальной стабильности общества;
- возможности бедных слоев общества к адаптации в условиях кризисных ситуаций без превращения социального недовольства в криминогенное поведение;
- готовность успешно адаптированных и преуспевающих слоев общества к благотворительной деятельности с целью оказания материальной поддержки малоимущим и пострадавшим;
- дестабилизирующие и дезинтеграционные факторы, препятствующие установлению социальной стабильности;
- социальные и культурные ограничения, снижающие эффективность экономических и политических преобразований;
- соотношение между старыми и новыми механизмами социального поведения;
- изменение ценностных ориентаций и их приоритетов в структуре мышления и социального действия людей;
- социокультурные и психологические последствия углубляющихся противоречий между возможностями экономического преуспевания и соблюдения нравственных принципов;
- перспективы достижения социального успеха, основанного на профессиональном потенциале;
- психологическую готовность людей к сдерживанию негативных аффективных реакций и деструктивных влечений в условиях экономической конкуренции, политической борьбы за власть, криминальной культуры.

Рассмотрение этих вопросов позволит выйти на уровень построения возможных сценариев социокультурного развития в пределах допустимых прогнозов экономического, экологического, энергетического, технологического развития России и соответствующих рекомендаций по социальной стабильности российского общества.

Специфика возможностей достижения социальной стабильности российского общества обусловлена, по меньшей мере, двумя обстоятельствами.

Во-первых, в России не завершены ни передел собственности, ни борьба за власть и, следовательно, установление социальной стабильности это скорее теоретический вопрос, практическое решение которого будет зависеть от исхода восстановления государственности, устранения противоречий между ведомственными интересами и осуществления судебной реформы, которая еще не начиналась.

Во-вторых, в российском обществе преобладает традиционная ориентация на реформы сверху и решения, исходящие о первого лица, поэтому до тех пор, пока не определятся реальные целевые приоритеты президентской власти, социальная стабильность в России останется проблематичной.

Все это приводит к тому, что выявление возможностей социальной стабильности, соответствующие сценарные разработки и рекомендации оказываются такими результатами исследования, которые не вписываются, как прави-

ло, в логику политических технологий, ориентированных на современном этапе развития России не столько на социальную стабильность, сколько на внутриструктурные сдвиги, связанные с укреплением президентской власти.

Мировой и отечественный опыт, новизна подхода к исследованию возможностей социальной стабильности российского общества

В зарубежной глобалистике накоплен опыт по моделированию глобальных и региональных структур, процессов, изменений, механизмов стабилизации морового сообщества. Начиная с 70-х годов был осуществлен ряд исследований в рамках Римского клуба (Д. Медоуз, А. Печчеи, М. Месарович, Э. Пестель, Я. Тинберген, Д. Габор, Э. Ласло, Б. Гаврилишин, О. Джиарини, А. Кинг и др.) и Проекта моделей мирового порядка (Г. Годай, И. Галтунг, Г. Лагос, А. Мазруи, С. Менделовиц, Р. Котари, Р. Фалк и др.) (см.: Лейбин, 1997). Предпосылкой большинства этих исследований являлась относительная социальная стабильность обществ, позволяющая моделировать возможные тенденции мирового развития экономического, демографического и экологического характера, а также перспективы будущего человечества, исключающие политические распри и глобальные вооруженные столкновения, экономическое неравенство и социальную несправедливость, расовую ненависть и националистическую непримиримость.

Происходящие в России политические и экономические изменения вызвали потребность в осмыслении кризисных ситуаций и возможностей выхода из них. Это обусловило направленность отечественных исследований, авторы которых сосредоточили внимание на выявлении перспектив устойчивого развития России. К таким исследованиям относятся прежде всего разработки, осуществленные под руководством В. А. Коптюга, В. М. Матросова, В. К. Левашова (1999), Д. С. Львова (1999), А. Д. Урсула, В. А. Лось (1994), И. В. Бестужева-Лады (1997).

Опубликованы исследования, посвященные социально-экономической адаптации населения, социальным трансформационным процессам, кризису институциональных систем, социальной структуры российского общества. К ним относятся прежде всего исследования Е. М. Авраамовой (1998), Т. И. Заславской (1999), Ю. А. Левады (1999), Н. Е. Тихоновой (1999).

Динамика ценностей и проблема социокультурной трансформации России нашли свое отражение в исследованиях, выполненных под руководством Н. И. Лапина (1994, 1996, 2000).

Предлагаемое исследование социума и возможностей его устойчивого развития опирается на мировой и отечественный опыт, накопленный в сфере глобального и регионального моделирования. Новизна подхода состоит в том, что в данном исследовании учитываются не только рациональные основания различных субъектов деятельности, но и скрытые иррациональные мотивы, вытесненные бессознательные желания, предопределяющие политические действия, социокультурные решения, аффективное поведение людей.

Возможные сценарии развития

Продолжающийся передел собственности, столкновение между собой различных ведомственных интересов, борьба за экономические, институциональные реформы и политическую власть не только не способствует социальной стабильности российского общества, но, напротив, углубляет внутренние противоречия и вызывает социальную напряженность. Возможности установления относительной социальной стабильности зависят как от исхода внутриведомственной, внутриполитической борьбы, так и от внешних факторов, связанным с мировым рынком, глобальной политической стратегией, возможными экологическими катастрофами.

В исследовательском плане можно выделить следующие сценарии развития России, в рамках которых возможна оценка экономических, политических, социокультурных и психологических факторов, влияющих на социальную стабильность общества:

1) *инерционно-консервативное,* не предусматривающее коренных изменений в стихийно складывающейся рыночной экономике, институтах власти и включающее в себя программы постепенного совершенствования управленческих структур;
2) *либерально-тоталитарное,* ориентированное на политические технологии укрепления президентской власти и силовые методы решения имеющихся проблем;
3) *радикально-деспотическое,* основанное на диктатуре власти, жестко и насильственно проводящей реформы сверху и осуществляемой новым президентом России с армейским менталитетом и опытом боевых действий;
4) *социально-демократическое,* включающее в себя синтез реформ сверху и инициатив снизу, ориентированных на согласованность интересов различных социальных групп при соблюдении законности и создание необходимых условия для реализации общечеловеческих ценностей жизни.

На основе анализа и оценки данных сценариев развития России можно выявить позитивные и негативные тенденции осуществляемых в обществе преобразований, а также соотнести возможности его социальной стабильности или дестабилизации. Речь не идет о прогнозах, которые в условиях использования политтехнологий в целях усиления тех или иных ветвей власти могут оказаться одним из стратегических ресурсов скрытой политики, осуществляемой властными структурами. Речь идет об исследовании, ориентированном на раскрытие последствий реализации возможных сценариев развития, дающих представление о реальности или ирреальности достижения социальной стабильности в российском обществе.

Результаты исследования и их возможное использование в сфере законодательства и управления

Исследование выделенных сценариев развития России позволит выявить возможности и ограничения, способствующие или, напротив, препятствующие социальной стабильности общества. Их рассмотрение и учет может оказать-

ся полезным в законодательной и управленческой деятельности при выборе приоритетных законодательных актов и управляющих воздействий, при принятии соответствующих решений.

Так, в условиях ограниченных финансовых возможностей государства направленная на поддержание неимущих слоев населения социальная политика может быть дополнена такими законодательными актами, которые сделают экономически выгодным и социально престижным благотворительность с целью развития науки, образования, искусства. Или неизбежная «утечка умов» может быть компенсирована такими управленческими решениями, в результате которых целенаправленная подготовка студентов и аспирантов в области математики, физики, химии, биологии, программирования может стать дополнительным источником дохода государства от организованного экспорта классных специалистов. Законодательными актами и управленческими решениями этот доход будет направляться на развитие системы государственного образования и науки, что сделает престижным и то, и другое.

Связи и обмен информацией с другими блоками

Выявление возможностей социальной стабильности в российском обществе напрямую или опосредованно связано с разработками, осуществляемыми в рамках других блоков проекта.

Оценка экологического, энергетического и технологического состояния развития России, а также социальных последствий реализации соответствующих программ влияет на формирование пессимистического или оптимистического умонастроения, усиливающего или уменьшающего эмоциональную реакцию, вызывающую у людей неудовольствие, разочарование и социальный протест.

Оценка геополитической обстановки и перспектив мирного урегулирования национальных, региональных, глобальных конфликтов или наращивание военного стратегического, оборонительного потенциала, требующего значительных расходов, осуществляемых, как правило, за счет сокращения финансирования социальных программ, дает необходимую информацию для понимания снижения или роста уровня национализма, ультрапатриотизма, шовинизма.

Оценка успехов и провалов в сфере экономики, увеличения или сокращения численности населения, качества жизни и уровня смертности позволяет лучше понять психическое состояние людей, их тревоги и страхи, эмоциональные переживания и защитные реакции, ведущие к росту социальной напряженности в обществе.

Таким образом, предполагается корректировка, а возможно, и дополнение сценарных разработок социокультурных тенденций развития России в соответствии с содержательной интерпретацией результатов модельных расчетов по различным блокам.

В свою очередь, информация о состоянии социума, степени напряженности между различными социальными группами, умонастроении людей,

поддерживающих или отвергающих те или иные реформы, преобладании конформизма ил радикализма в обществе, изменении социокультурных ценностей и ориентаций может служить основой для коррекции исследуемых сценариев развития в сферах экономики, геополитики, экологии.

Послесловие

Доклад «Россия в первой четверти XXI в. (Анализ, моделирование, прогнозы, рекомендации)» отражал предварительные наброски того научного исследования, фундаментальная разработка которого могла получить свою реализацию при соответствующем финансировании. К сожалению, в отсутствии необходимого финансирования предварительно разработанная программа исследовательского проекта не получила дальнейшего развития.

Почему данный исследовательский проект оказался невостребованным со стороны государственных структур?

Подобная невостребованность может быть объяснена целым рядом причин, включая крайне недостаточное финансирование науки вообще.

Вместе с тем в процессе общения с представителями государственных структур, принимавших участие в работе вышеуказанной конференции, у меня сложилось впечатление, что в данном конкретном случае привлечение ученых к разработке моделей устойчивого развития России явилось лишь своего рода декорацией к приданию наукообразия той бурной деятельности чиновников, которые в большей степени озабочены конъюнктурными соображениями, а не перспективами возрождения России, требующими радикальных изменений в экономической, экологической, научно-технической и социальной политике государства.

Хотелось бы надеяться, что данное личное впечатление является ошибочным, неадекватно отражающим реалии российской жизни. Однако не исключаю того, что своеобразное отношение представителей государственной власти к научным исследованиям (внешняя апелляция к науке при внутренней отрешенности от нее) является как сознательно выбранной стратегией управления, так и бессознательной реакцией на глубинные процессы, происходящие в психике чиновника, лавирующего между Сциллой личного выживания (приспособлением к требованиям и запросам высшей власти) и Харибдой соответствующей статусной роли, предполагающей проявление реальной заботы о благосостоянии и процветании общества, но чаще всего оборачивающейся ее имитацией.

Литература

Авраамова Е.М. Время перемен: социально-экономическая адаптация населения. М., 1998.

Авраамова Е.М., Овчарова Л.Н. Российский средний класс: год после августа // Общественные науки и современность. 2000. № 1.

Бестужев-Лада И.В. Россия накануне XXI века, 1904–2004: От колоса к коллапсу и обратно. М., 1997.

Динамика ценностей населения реформируемой России / Отв. ред. Н. И. Лапин. М., 1996.
Кива А. В. Криминальная революция: вымысел или реальность // Общественные науки и современность. 1999. № 3.
Кризис социума. Наше общество в трех измерения / Отв. ред. Н. И. Лапин. М., 1994.
Известия, 27 февраля 2001.
Известия, 28 февраля 2001.
Лапин Н. И. Пути России: социокультурные трансформации. М., 2000.
Левада Ю. А. 1989–19986 десятилетие вынужденных поворотов // Куда идет Россия? Кризис институциональных систем: век, десятилетие, год. М., 1999.
Лейбин В. М. Римский клуб и Проект моделей мирового порядка // Системные исследования. Методологические проблемы: Ежегодник, 1997. М., 1997.
Новая парадигма развития России (Комплексные исследования проблем устойчивого развития) / Под ред. В. А. Коптюга, В. М. Матросова, В. К. Левашова. М., 1999.
Путь России в XX век / Под ред. Д. С. Львова. М., 1999.
Решетников М. М. Актуальные вопросы реформ в российской психотерапии // Вестник психоанализа. 2000. № 1.
Социальная траектория реформированной России / Отв. ред. Т. И. Заславская. Новосибирск, 1999.
Тихонова Н. Е. Факторы социальной стратификации в условиях перехода к рыночной экономике. М., 1999.
Урсул А. Д., Лось В. А. Стратегия перехода России на модель устойчивого развития: проблемы и перспективы. М., 1994.

2001

АУРЕЛИО ПЕЧЧЕИ: ШТРИХИ К ПОРТРЕТУ

Сравнительно недавно в печати появилась серия публикаций «100 человек, которые изменили ход истории». Она посвящена выдающимся личностям, перевернувшим мир, тем легендарным людям, которые оказали наибольшее влияние на политику, искусство, религию, промышленность и другие области современной цивилизации.

К таким выдающимся личностям отнесли Леонардо да Винчи, Шекспира, Петра Первого, Эйнштейна, Фрейда и многих других. Отнесли тех людей, которые действительно оказали значительное влияние на развитие самых различных сторон человеческой жизни и мира в целом.

Однако выбор наиболее выдающихся личностей из всех тех, кто жил и творил в различные эпохи, всегда остается проблематичным, поскольку приходится иметь дело не с количественными показателями (оценка капитала, скажем, 100 наиболее богатых людей в мире), а с качественными факторами, свидетельствующими об интеллектуальном, социокультурном, нравственном, духовном влиянии на развитие человечества.

Мне представляется, что, по крайней мере, в рамках глобалистики личность владеющего несколькими языками талантливого организатора, видного общественного деятеля и первого президента Римского клуба Аурелио Печчеи (1908–1984) является той знаковой фигурой, которая, несомненно, не только внесла значительный вклад в развитие человечества второй половины XX столетия, но и наглядно продемонстрировала, какое влияние на мышления и деяния политиков, экономистов, финансистов, промышленников, экологов, ученых может оказать неординарный и целеустремленный человек.

Кратко остановлюсь на биографических вехах жизни А. Печчеи, что, надеюсь, будет способствовать лучшему пониманию того вклада, который он внес в становление и развитие глобалистики.

А. Печчеи родился 4 июля 1908 г. в северной части Италии, в Турине. Либеральная атмосфера в семье способствовала формированию его самостоятельного отношения к жизни. Усвоение уроков мудрости отца (быть человеком и жить свободным человеком) определило его последующее отношение к миру и стало основой веры в широкие возможности, мужество и стойкость человеческого существа. Это помогло ему выжить в период студенчества в фашистской Италии и приобщиться к идеям французских мыслителей

XVIII в. во время обучения на протяжении нескольких месяцев в Сорбонне (Париж).

Закончив экономический факультет Туринского университета, А. Печчеи получил работу на фирме «Фиат», со временем добился назначения в Китай, где работал с 1933 по 1938 г. Возвратившись в Европу, он примкнул к движению Сопротивления, в 1944 г. был арестован нацистами и провел одиннадцать месяцев в заключении. Благодаря счастливому стечению обстоятельств в начале 1945 г. А. Печчеи вышел на свободу, получив неизгладимые из памяти уроки человеческого достоинства и мужества в условиях пыток и надругательства над личностью.

Последующая работа по восстановлению производственной деятельности компании «Фиат» в Италии, путешествия по Азии, Африке и Латинской Америке, жизнь и работа в течение ряда лет в Аргентине, где А. Печчеи основал штаб-квартиру «Фиат», руководство деятельностью консультативной фирмы «Италконсулт», действующей в более чем 50 странах мира, работа на посту управляющего фирмы «Оливетти» – все это способствовало пониманию им того, что успехи в области промышленного управления в значительной степени зависят от развития и использования человеческих ресурсов.

Возвратившись в Европу и обосновавшись в Риме в 1957 г., А. Печчеи все чаще стал задумываться над тем, как искоренить несправедливость и пороки человеческого общества, с которыми ему пришлось сталкиваться во время предшествующей деятельности в различных странах мира. Придя к соглашению с руководителями компании «Фиат» о предоставлении ему свободного времени (при условии, что побочная деятельность не будет в ущерб работе в фирме), он приступил к общественной деятельности.

В начале 60-х годов А. Печчеи откликнулся на приглашение двух американских сенаторов возглавить новую компанию «АДЕЛА» («Атлантическое развитие Латинской Америки»), ориентированную на мобилизацию доброй воли, научных достижений и финансов ряда континентов с целью развития частного сектора латинской экономики. Деловой прагматизм компании сочетался с сознанием международной и социальной ответственности, в результате чего была продемонстрирована возможность новых способов перестройки функций и деятельности частного предприятия в изменяющемся мире.

С 1967 г. на протяжении шести лет А. Печчеи возглавлял Экономическую комиссию Атлантического института международных проблем в Париже, в рамках которой были созданы исследовательские группы, занимающиеся выработкой рекомендаций и оказанием помощи правительствам при принятии государственных решений. В этот период к нему пришло понимание того, что без совместных усилий ученых, предпринимателей и государственных деятелей невозможно реально оценить перспективы мирового развития и что для решения этой задачи необходимо использовать системный анализ.

Потребовалось несколько лет организационных и дипломатических усилий, включая организацию встречи бывшего советника президента США М. Банди и заместителя председателя Государственного комитета по науке и технике Дж. Гвишиани, прежде чем благодаря личным контактам А. Печчеи

с видными государственными деятелями различных стран в конце 1972 г. был создан Международный институт прикладного системного анализа (ИИАСА).

В апреле 1968 г. по инициативе и по приглашению А. Печчеи в Риме в Национальной Академии деи Линчеи собралось около тридцати европейских ученых. Хотя между участниками обсуждения не было единодушия, тем не менее собравшиеся после окончания совещания в доме А. Печчеи несколько энтузиастов сформировали комитет, послуживший толчком к образованию новой гражданской ассоциации.

Так был создан Римский клуб – неформальная, независимая, неправительственная организация, поставившая перед собой две цели: содействовать тому, чтобы люди смогли осознать те затруднения, перед которыми стоит человечество, и использовать доступные знания для установления новых отношений и политических курсов, способствующих выходу из глобальной кризисной ситуации. Президентом Римского клуба был избран А. Печчеи.

В 1969 г. в американском издательстве «Макмиллан» была опубликована книга А. Печчеи «Перед бездной». В ней высказывались опасения по поводу того, что макропроблемы все в большей степени угрожают человечеству и, следовательно, для его выживания и сохранения планеты необходимо объединить усилия с целью исследования и совместного планирования будущего.

На основе этих идей в рамках Римского клуба был разработан «Проект затруднений человечества». После обсуждения разных возможностей по реализации данного проекта было признано, что наиболее перспективный план достижения соответствующих целей состоит в представлении и анализе мировой проблематики с помощью системного исследования глобальных моделей. Тем самым было открыто новое направление в изучении и осмыслении будущего, получившее название глобального моделирования.

Как можно было достучаться до людей различных профессий и умонастроений в различных странах мира? Достучаться до тех, кто был усыплен или ослеплен упованием на научно-технический прогресс и экономический рост, которые воспринимались в качестве панацеи от всех кризисных процессов?

А. Печчеи исходил из того, что человечество состоит из взаимосвязанных между собой элементов и в условиях глобализации наибольшее значение приобретают те, которые зависят от человека. Для того чтобы осознать, какие стороны человеческого поведения ответственны за глобальный кризис и какие изменения следовало бы осуществить, необходимо лечение шоком. Такое лечение может быть осуществлено на основе количественных аргументов, которые воспринимаются людьми более доходчиво, чем рассуждения качественного характера. Поэтому была сделана ставка на математическую модель, основанную на методе системной динамики и имитирующую развитие мировой системы с помощью таких взаимосвязанных между собой переменных, как население, капиталовложения, использование не возобновляемых природных ресурсов, загрязнение окружающей среды, производство продовольствия.

В 1972 г. мировой общественности был представлен первый доклад Римского клуба, который был опубликован в виде книги «Пределы роста». Воз-

главляемая Д. Медоузом многонациональная группа молодых ученых продемонстрировала результаты глобального моделирования, которые сводились к тому, что при сохранении имевших место в то время тенденций к росту в условиях ограниченных ресурсов планеты в начале XXI столетия неизбежны глобальный кризис и крах. Глобальную катастрофу можно предотвратить лишь в том случае, если будут приняты меры по ограничению и регулированию этого роста, постановке и реализации новых целей, направленных на сохранение планеты.

Изданная почти на 30 языках общим тиражом около 4 миллионов экземпляров работа «Пределы роста» не только вызвала дискуссии среди ученых в различных странах мира, но и привлекла внимание широкой публики к тем затруднениям человечества, с которыми уже невозможно было не считаться.

Оценивая результаты моделирования мирового развития, А. Печчеи с удовлетворением отмечал, что если для завоевания Трои ахейцам понадобилось десять лет, чтобы додуматься до уловки с деревянным конем, то Римский клуб сумел за более короткий срок найти своего «троянского коня» и одержать первую стратегическую победу в начавшейся исторической битве за сохранение жизни на Земле. Важно было также и то, что в результате шоковой терапии ранее существующий миф о росте начал постепенно развеиваться в умах многих представителей человеческого рода.

На протяжении последующих двенадцати лет А. Печчеи активно участвовал в организации и реализации дальнейших проектов Римского клуба, постоянно встречаясь с видными представителями бизнеса, политики, науки, культуры и генерируя плодотворные идеи, касающиеся возможности формирования новых стратегий и целей развития человечества. При его непосредственной поддержке в рамках Римского клуба было подготовлено и опубликовано тринадцать докладов, в которых не только исследовались наиболее важные аспекты регионального и глобального развития, но и предлагались соответствующие рекомендации, направленные на изменение общего положения человеческой системы.

В 1977 г. была опубликована книга А. Печчеи «Человеческие качества», которая продемонстрировала широту и глубину мышления человека, обеспокоенного за судьбу человечества. В то время как некоторые исследователи увлеклись математическим моделированием, стремясь подтвердить или опровергнуть выявленные Римским клубом внешние пределы материального роста, он со всей определенностью подчеркнул, что эти пределы проистекают из внутренних пределов, относящихся к человеческому развитию и связанных главным образом с культурой. А. Печчеи высказал твердое убеждение в том, что возможность недопущения глобальной катастрофы напрямую соотносится с использованием главного ресурса – человеческого потенциала.

Все усилия должны быть сконцентрированы, по мысли А. Печчеи, на развитии в человеке желания и способности управлять собой и своим миром так, чтобы его жизненные силы были направлены на решение гуманистических задач. Словом, ключ к спасению человечества заложен в самом человеке, в его собственной внутренней трансформации по осознанию той ответственности, которая возлагается на него в эпоху глобальных изменений в мире.

Не будучи гуманитарием или философом по образованию, А. Печчеи пришел к выводу о необходимости становления и развития того, что он назвал «новым гуманизмом». Этот «новый гуманизм» должен характеризоваться чувством глобальности, любовью к справедливости, нетерпимостью к насилию, мыслью о единстве мира и целостности человечества, необходимостью в культурном развитии человека и улучшении человеческих качества всех жителей планеты, стремлением к самовыражению, раскрытию возможностей и способностей человеческой личности.

В других своих книгах, включая «Час истины» (1975), «Впереди пропасть» (1979), «Сто шагов в будущее. Размышления президента Римского клуба» (1981), А. Печчеи не только предупреждал о грозящей человечеству глобальной опасности, но и предлагал свое видение стратегий выхода из катастрофической ситуации. В частности, он писал о новой системе ценностей человека, ориентированной на то, чтобы не больше *иметь,* а *быть* человеком, ответственным не только за себя, но и за судьбу других людей и человечества в целом. Он также выражал надежду на то, что человеку хватит мудрости для того, чтобы руководствоваться в своей жизни идеями и ценностями «нового гуманизма».

Самым большим желанием А. Печчеи было внести, по его собственному выражению, посильный (в той мере, которая доступна одному человеку) вклад «в возрождение человеческого духа, ибо без этого вся человеческая система окажется в плену таких понятий или крайних обстоятельств, которые неминуемо приведут ее к уничтожению».

До последних дней своей жизни, в полную меру своих сил и возможностей, А. Печчеи стремился претворить свое желание в конкретные дела. Он умер 14 марта 1984 г., будучи убежденным в том, что самое главное – это человеческая личность. Собственной жизнью, профессиональной и общественной деятельностью он наглядно продемонстрировал, что это действительно так.

Влияние А. Печчеи на умы ряда бизнесменов, политических деятелей и ученых было столь значительным, что фактически предопределило дальнейшую направленность исследований и преобразований во многих странах мира. В частности, после его смерти был опубликован целый ряд докладов Римскому клубу и созданы новые национальные ассоциации содействия этому клубу, включая Российскую Ассоциацию. Выдвинутое при его жизни кредо «мыслить глобально, действовать локально» стало неотъемлемой частью мышления и действия тех, кто высказывал озабоченность по поводу будущего развития человечества и предлагал те или иные решения, способствующие недопущению глобальной катастрофы.

Мне не довелось быть близко знакомым с А. Печчеи. Тем не менее, исследование деятельности Римского клуба, осмысление содержащихся в его работах идей и личная встреча с ним оставили во мне неизгладимое впечатление об этом талантливом, ярком, неординарном человеке. До сих пор у меня хранится его книга «Сто шагов в будущее», которую он мне подарил с дарственной надписью за год до своей кончины.

Поскольку на протяжении многих лет я не только занимался исследованиями в области глобалистики, но и осуществлял профессиональную дея-

тельность в сфере психоанализа, то, возможно, будет целесообразным высказать следующую мысль.

В начале XX в., оценивая свой вклад в развитие науки, основатель психоанализа З. Фрейд говорил о том, что человечеству было нанесено три сокрушительных удара. Первый, *космологический,* удар был нанесен Коперником, доказавшим, что Земля не является центром Вселенной. Второй, *биологический,* удар был нанесен Дарвином, выдвинувшим гипотезу о том, что человек произошел от обезьяны. Третий, наиболее сокрушительный, *психологический* удар по нарциссизму человечества нанесен им, Фрейдом, показавшим, что человек, считавший себя сознательным существом, в действительности является бессознательно мыслящим и действующим, и, следовательно, его «Я» не является хозяином в собственно доме.

Используя данную аналогию, можно было бы сказать, что А. Печчеи нанес четвертый, не менее сокрушительный, *глобальный* удар по самодовольному, уповающему на материальный рост человечеству, представители которого руководствуются в своей, ориентированной на *имение*, а не *бытие* деятельности сиюминутными меркантильными соображениями, не соотнесенными с будущим планеты.

Полагаю, что профессиональная и общественная деятельность А. Печчеи, несомненно, заслуживает того, чтобы его имя было вписано в историю глобалистики, а возможно, и в историю человечества наряду с теми гигантами мысли, которые традиционно принято считать выдающимися личностями, оказавшими влияние на мир.

2008

НЕОДИНОКОЕ ОДИНОЧЕСТВО

За три года до своей кончины (в конце апреля 2011 г.) Игорь Семенович Кон опубликовал, по сути дела, автобиографическую книгу «80 лет одиночества». В ней он не только подвел итоги своей жизни и научной деятельности, но и воспроизвел историю развития отечественной философии, социологии, педагогики и сексологии через призму личного восприятия событийности происходящего.

Было ли название этой книги навеяно ассоциациями, связанными с романом колумбийского писателя Габриэля Гарсиа Маркеса «Сто лет одиночества» (1967), в котором все герои испытывают отрешенность от жизни и страдают от одиночества?

Или название книги Игоря Кона было обусловлено его собственным ощущением «выпадания» из советской действительности, в рамках которой он родился, получил высшее образование и стал ученым, а также «невписываемости» в постсоветское пространство, пронизанное духом меркантильности?

К сожалению, после выхода в свет книги «80 лет одиночества» я как-то не решался спросить Игоря Кона, почему он предпочел именно такое, странное, на первый взгляд, название. И хотя мы были с ним давно знакомы и в силу близости проживания в последние 25 лет (в одном доме и в одном подъезде) имели возможность обмениваться своими мыслями не только по профессиональным, но и по житейским вопросам, тем не менее я так и не успел спросить его, как он относился к тому состоянию, которое назвал одиночеством, как оценивал его и насколько оно мешало или, напротив, способствовало жизнедеятельности вообще и интеллектуальному развитию в частности.

Полагаю, что название книги, включающее в себя термин «одиночество», может вызвать у многих людей представление, в соответствии с которыми ее автор был несчастным, отрешенным от жизни, замкнутым человеком.

И в этом нет ничего удивительного, поскольку в обыденном сознании одиночество ассоциируется, как правило, с чем-то негативным, социально неприемлемым, мучительно переживаемым, подрывающим основы жизнедеятельности. Да и название некоторых разделов книги Игоря Кона, типа «Чужой среди своих», способствует представлению об ее авторе как о человеке, испытывавшем дискомфорт даже среди тех людей, с которыми ему приходилось общаться в силу своих профессиональных интересов.

Если учесть, что Игорь Кон никогда не был женат, не имел детей и опыта семейной жизни или, как он сам констатировал в своей книге, ему не было дано построить дом, посадить дерево и воспитать сына, то нет ничего удивительного в том, что он может выглядеть в глазах читателей типичным представителем человека, страдающего от одиночества.

В то же время подобное представление об Игоре Коне может казаться парадоксальным на фоне общественного признания его академической и популяризаторской деятельности. Публикация многочисленных книг и статей в самых различных издательствах не только в России, но и во многих странах мира, длительные командировки в Германию, Францию и США, где он проходил стажировки и получал гранты на осуществление научных исследований, выступления на радио и по телевидению, переписка со многими отечественными и зарубежными учеными, участие в международных и российских конгрессах, симпозиумах и конференциях, чтение лекций в различных вузах, в которых многие студенты с восхищением воспринимали Игоря Кона как блестящего лектора и высоко эрудированного человека, – все это как-то не укладывается в представление о нем как одиноком, отрешенном от людей и замкнувшемся в своем внутреннем мире человеке.

Судя по всему, автор книги «80 лет одиночества» осознавал парадоксальность подобного положения. Не случайно в марте 2008 г. в частной переписке с ныне проживающим и работающим в США профессором Борисом Докторовым, который любезно предоставил мне подготовленный совместно с Леонидом Столовичем к печати материал, Игорь Кон охарактеризовал противоречие саморефлексии следующим образом: «Человек говорит об одиночестве и невостребованности, а сам все время находится в центре общественного внимания и не такого уж враждебного; что это – эгоцентризм, завышенный уровень притязаний или что-то более сложное?».

Разумеется, можно быть одиноким даже в толпе поклонников и не страдать от одиночества, находясь наедине с самим собой. Можно чувствовать себя одиноким, будучи не стесненным ни территориальными границами, ни временными рамками, и не испытывать одиночества в замкнутом пространстве, в одиночной камере тюрьмы.

Так о каком же одиночестве могла идти речь в автобиографической книге Игоря Кона «80 лет одиночества»?

Сам он называл свое одиночество интеллектуальным. Суть этого интеллектуального одиночества состояла, по его собственным словам, в следующем: «Хотя тебя все вроде бы знают, ты везде остаешься более или менее посторонним» (Кон, 2008, с. 392).

В подобном определении интеллектуального одиночества есть свой резон, обусловленный личностным аспектом междисциплинарности, т. е. той спецификой научных исследований (философия, социология, психология, сексология), которая была характерна для Игоря Кона.

Однако мне представляется, что этому многогранному ученому и скромному человеку было свойственно особое одиночество. То одиночество, которое способствовало формированию его внутреннего мира. То одиночество, благодаря которому он стал ученым с мировым именем. То одиночество,

которое позволило ему оставаться самим собой, несмотря на все перипетии развития отечественной научной и политической мысли. Наконец, то одиночество, в рамках которого он не только не утратил связь с другими людьми, но и проявлял живой интерес к изменениям, происходящим в России за последние два десятилетия.

Полагаю, что Игорь Кон действительно нуждался в подобном одиночестве. И он выстроил свою жизнь таким образом, что, пребывая в одиночестве, не был ни одиноким человеком в привычном смысле этого слова, ни замкнутым исключительно в своем личностном пространстве, ни отчужденным от окружающего его мира, от других людей и от самого себя.

Вопреки обыденным представлениям, согласно которым человек – это социальное, общественное существо, нуждающееся в постоянном контакте с себе подобными, одиночество в не меньшей, а быть может, и в большей степени способствует рождению личности и формированию ее уникального Я. В этом смысле, одиночество является необходимой, существенно важной и плодотворной частью жизни человека, который, говоря словами Н. Бердяева, имеет «священное право» на подобное состояние (Бердяев, 1993).

Думается, что Игорю Кону было свойственно то особое одиночество, которое я назвал бы неодиноким одиночеством и которое позволило ему не только стать неординарной личностью, но и высказать нетривиальные мысли, нашедшие свое отражение в получивших широкое признание и высокую оценку публикациях, начиная с «Социология личности» (1967), «Открытие Я» (1978), «В поисках себя. Личность и ее самосознание» (1984) и кончая «Мужское тело в истории культуры» (2003), «Мужчина в изменяющемся мире» (2008), «Мальчик – отец мужчины» (2010).

Моя первая встреча с Игорем Коном проходила на фоне столпотворения, имевшего место в самой большой аудитории исторического факультета Ленинградского государственного университета. Это было в 1966 г., когда я, студент первого курса философского факультета, посещал не входящий в обязательную программу обучения курс по социологии личности, который читал для всего университета 46-летний профессор Кон. Самая большая аудитория оказалась столь переполненной, что некоторым студентам приходилось стоять в проходе. И через какое-то время лекции профессора Кона были перенесены в актовый зал основного здания университета, который также оказался переполненным.

Уже в то время одиночество Игоря Кона сопровождалось постоянным контактом со студентами, среди которых будущие физики и математики составляли основной контингент тех, кто посещал его курс лекций. Он, будучи гуманитарием по образованию, защитившим две кандидатские диссертации (по истории и по философии) в 22-летнем возрасте и ставшим доктором философских наук в 32 года, легко находил взаимопонимание с молодыми представителями точных наук. Не случайно он приходил в актовый зал университета в окружении студентов, которые продолжали общаться с ним и после завершения очередной лекции.

На третьем году обучения я слушал обязательный курс лекций Игоря Кона, который он читал на философском факультете. Не помню точно, произ-

вел ли он на меня какое-либо особое впечатление, по сравнению с ранее прослушанным курсом лекций по социологии личности. Зато помню отчетливо, что именно в рамках общеуниверситетского курса лекций по социологии личности, который я посещал от начала до конца, из уст Игоря Кона я впервые услышал имя Зигмунда Фрейда и впервые узнал кое-что о психоанализе. Именно в тех лекциях Игорь Кон ссылался на основателя психоанализа.

Для меня, отслужившего три года в армии и приобщавшегося к ранее незнакомым мне идеям, все было в новинку. И я настолько заинтересовался психоанализом, что, будучи студентом, перечитал все имевшиеся в университетской библиотеке работы Фрейда, которые были переведены на русский язык и изданы в нашей стране в 20-х годах XX столетия. Так, не ведая того, Игорь Кон дал первоначальный толчок к пробуждению моего интереса к психоанализу.

К сожалению, в университетской библиотеке было слишком мало не только работ Фрейда, но и зарубежной психоаналитической литературы. Поэтому мне пришлось сперва добиться разрешения посещать библиотеку Академии наук, а позднее перебраться в Москву, чтобы иметь возможность удовлетворить проявленный к психоанализу познавательный интерес.

На пятом курсе я умудрился устроиться на семимесячную стажировку в МГУ и почти все это время посвятил изучению психоаналитической литературы, а также отечественных и зарубежных работ, посвященных проблеме отчуждения. Интерес к последней проблематике был обусловлен знакомством со статьями Игоря Кона (Личность и общество: возвращаясь к проблеме отчуждения // Иностранная литература. 1966. № 5; Понятие отчуждения в современной социологии // Материалы к научной сессии, посвященной 50-летию Великой Октябрьской социалистической революции. Л., 1967), в которых были высказаны нетривиальные идеи, раскрывающие природу феномена отчуждения.

Полагаю, что именно благодаря знакомству с материалами, принадлежащими перу Игоря Кона, я и выбрал тему своей дипломной работы, которая звучала следующим образом: «Проблема отчуждения в современной американской философии и социологии». В 1969 г. состоялась защита данной дипломной работы, в списке литературы которой было 262 наименования, включая не только книги и статьи, специально посвященные проблеме отчуждения, но и труды А. Адлера, З. Фрейда, Э. Фромма.

Хотя отчуждение и одиночество тесно переплетаются между собой, однако в то время, когда я имел возможность ознакомиться с соответствующими статьями Игоря Кона, я не соотнес эти два явления между собой.

Сегодня, осмысливая специфику неодинокого одиночества Игоря Кона, мне представляется, что еще в 60-х годах XX столетия этот высокообразованный и широко эрудированный ученый понимал существенную разницу между двумя этими феноменами или, во всяком случае, вплотную подошел к подобному пониманию. Понимал ее не только как вдумчивый исследователь, но и скорее всего как человек, которому ничто человеческое не было чуждо. Во всяком случае, двадцать лет спустя он обратился к осмыслению многоплановости и многозначности одиночества, что нашло свое отраже-

ние в одной из его публикаций (Многоликое одиночество // Знание – сила. 1986. № 12).

Так уж случилось, что семь лет спустя после моего обоснования в Москве Игорь Кон внес свою лепту в мою профессиональную деятельность. К тому времени в «Политиздате» лежала моя рукопись по психоанализу, и издание данной работы зависело от рецензии на нее. Оказалось, что рукопись была послана на рецензию Игорю Кону. Рецензия оказалась весьма лаконичной (всего полторы страницы) и положительной. Этого было достаточно, чтобы моя книга «Психоанализ и американский неофрейдизм» вышла в свет в 1977 г.

Что меня удивило в этой рецензии, так это отсутствие каких-либо клише, обрамленных в научную терминологию. Простым и ясным языком Игорь Кон выразил свое мнение, отметив те плюсы и минусы, которые он счел необходимым донести до сведения автора работы и руководства издательства. Это был для меня весьма полезный и поучительный урок, связанный с возможностью выражать свои мысли лаконично и по существу, не прибегая ни к каким заумным рассуждениям. С тех пор в своих публикациях я пытался, как можно проще, писать о самых сложных проблемах и процессах, относящихся к различным сферам научного знания, включая психоанализ.

Я был удивлен и тем, что несколько лет спустя обнаружил в работе Игоря Кона «В поисках себя. Личность и ее самосознание» (1984) ссылку на мою статью, в которой, опираясь на толковый словарь В. Даля, вносились пояснения относительно того, что термин «самость» имеет русские корни и обозначает «одноличность», «одноподлинность». Удивлен, поскольку не представлял себе, что маститый ученый может не только обратить внимание на статью молодого автора, но и отметить справедливость его суждения о не совсем точном переводе английского «self» как «Я».

В 1985 г. Игорь Кон переехал из Ленинграда в Москву. Он стал проживать в квартире, расположенной в том же доме и в том же подъезде, в котором уже на протяжении десяти лет я обитал со своей семьей. Нас разделяло всего четыре этажа, и поэтому нет ничего удивительного в том, что вскоре состоялось наше личное знакомство. Игорь Кон познакомился с моими детьми, а мы с женой – не только с известным ученым, но и с его мамой, которая с гордостью рассказывала нам о своем сыне и охотно делилась воспоминаниями о его жизненном пути.

Из того, что и как рассказывала мама Игоря Кона о себе, своем сыне и взаимоотношениях между ними, нетрудно было понять, какая тесная связь существовала между матерью и сыном. Позднее, в книге «80 лет одиночества», Игорь Кон особо подчеркнул, что мама посвятила ему всю свою жизнь и всемерно помогала его развитию. В этом отношении он не был одинок. Напротив, большая часть его жизни прошла в тесном единстве с матерью, которая, оставаясь без мужа, с момента рождения сына и до своей кончины, происшедшей в 1989 г., постоянно заботилась не только о его здоровье, но и о его интеллектуальном развитии.

Разумеется, проживая с сыном в Ленинграде, его мама должна была много работать, чтобы обеспечить создание необходимой материальной базы и ин-

теллектуальной атмосферы, которые, несомненно, способствовали развитию маленького ребенка, подростка, а затем и студента. В те трудные послевоенные годы, когда проходило детство и формирование личности, его мама не могла проводить все свое время с сыном. Но он не был обречен на одиночество. По воспоминаниям Игоря Кона, чтобы во время длительной болезни в возрасте 6 лет ему не было одиноко, его мама приобрела ему белого крысенка, который, будучи «замечательно умным и чистоплотным зверем», стал для него своего рода другом.

Да и, судя по воспоминаниям как его самого, так и его матери, реальное присутствие единственно близкого и дорого человека в его детстве не приводило к формированию психологии маменькиного сынка, неспособного к самостоятельному мышлению и действию.

Мне думается, что уже в раннем детстве Игорь Кон приобрел опыт неодинокого одиночества, который стал отправной точкой не для последующего возможного отчуждения от мира людей, а для обретения способности к одиночеству как необходимой составляющей его интеллектуального развития, позволившей ему стать ученым с мировым именем. Речь идет об опыте пребывания ребенка, а впоследствии и взрослого человека в одиночестве при одновременном присутствии кого-то другого. Как справедливо заметил несколько десятилетий тому назад английский психоаналитик Дональд Винникотт, подобную способность невозможно приобрести без опыта пребывания маленького ребенка в одиночестве в присутствии своей матери (Винникотт, 2000).

Для обретения способности к неодинокому одиночеству важно, чтобы кто-то был рядом. В этом случае ребенок может приобрести опыт, воспринимаемый им в качестве чего-то реального, а не воображаемого или иллюзорного. Именно этот опыт содействует не только формированию способности ребенка к одиночеству, но и сохранению ее в зрелые годы, что может стать стимулом для дальнейшего интеллектуального развития и продуктивного творчества.

Представляется, что мама Игоря Кона была той главной фигурой в его жизни, присутствие которой, с одной стороны, не содействовало обустройству его личной жизни в плане обретения семьи и детей, а с другой стороны, оказалось благодатной почвой для обретения им способности к пребыванию в неодиноком одиночестве, которое предопределило его несомненные успехи в области философии, социологии, педагогики и сексологии.

Многочисленные, получившие общественное признание книги Игоря Кона стали своего рода его «детьми», обеспечившими увековечивание его имени в истории отечественной и мировой научной мысли. Он усматривал смысл своей жизни в том, чтобы в доступной форме поделиться с читателями его книг той информацией, которую черпал главным образом из зарубежных источников, поскольку отечественная научная литература не могла похвастаться основательными знаниями, касающимися долгое время запретных тем, связанных с различными формами проявления человеческой сексуальности.

Игорь Кон испытывал не страх перед одиночеством, а радость от того неодинокого одиночества, которое не только позволяло длительное время пребывать в статусе «своего среди чужих» (зарубежных коллег) и «чужого среди

своих» (отечественных ученых), но и сдержанно, интеллигентно реагировать на критику и экстремистские выходки со стороны наиболее оголтелых недоброжелателей, в своем непонимании смысла его публикаций полагавших, что автор таких книг, как «Вкус запретного плода. Сексология для всех» (1997), «Клубничка на березке. Сексуальная культура в России» (1997) или «Лунный свет на заре. Лики и маски однополой любви» (2003), подрывает устои культуры и призывает к насаждению разврата и вседозволенности.

Находясь наедине с собой в собираемой годами домашней библиотеке научных трудов, художественной литературы и альбомов с репродукциями всемирно известных шедевров, Игорь Кон рассматривал свое одиночество, скорее всего, как самое ценное в его жизни. Даже работа в одиночестве дома на компьютере, с которым он не очень дружил, доставляла ему определенную радость, поскольку электронные версии его текстов со временем превращались в опубликованные книги, а затем, дополненные им же, в официальные интернет-версии этих книг, электронная почта предоставляла возможность общения с зарубежными и отечественными учеными, а его персональный сайт в Интернете был одним из наиболее часто посещаемых многочисленными пользователями, стремящимися приобщиться к интимному знанию в области сексологии.

Не могу не коснуться еще одного аспекта мироощущения Игоря Кона, связанного с тем, когда после благоустроенной жизни за границей, где он какое-то время занимался научными исследованиями благодаря предоставленному ему гранту, он вернулся в новую Россию и попал в такую ситуацию, когда его работы оказались невостребованными, а материальное положение ученых – весьма плачевным.

Вспоминая о России 1990-х годов, в своей книге «80 лет одиночества» Игорь Кон написал о том, что в то время ни его знания, ни его работа, ни он сам оказались никому не нужны. Иллюстрируя бедственное положение ученых, в переработанной, дополненной и выложенной в Интернете электронной версии опубликованной книги, он привел один эпизод, который вызвал у него, по его собственному выражению, «глубокий шок».

Он увидел меня в подземном переходе Ленинского проспекта, где я, будучи уже доктором наук, занимался отнюдь не научной деятельностью. И хотя Игорь Кон понимал, что я был вынужден заниматься не своей работой, поскольку надо было материально обеспечивать троих детей, тем не менее это произвело на него неизгладимое впечатление, будучи ярким свидетельством того, до чего довели ученых и науку в целом в эпоху развала страны (Электронный ресурс).

Наткнувшись на описание этого эпизода, я был поражен не тем, что Игорь Кон испытал шок от увиденного. Меня поразила та деликатность, с которой он воспроизвел данный сюжет в своих воспоминаниях, а также его признание в том, что ему всегда не хватало таких качеств, как мудрость и доброта. Именно эти качества он приписывал мне, говоря о том, что с годами мои дети выросли хорошими людьми, а я продолжил заниматься наукой.

Мои дети не часто общались с Игорем Коном, но каждый раз при встрече со мной или моей женой он неизменно спрашивал об их здоровье и успехах.

Лишь в последние годы его жизни одна из моих дочерей имела возможность не только близко общаться с ним, но и открыла для себя в его лице вдумчивого собеседника, интересующегося не только научными исследованиями, но и изобразительным искусством.

Дело в том, что моя средняя дочь увлеклась живописью и, получая второе высшее образование по специальности художник-живописец, в качестве дипломной работы рисовала портрет Игоря Кона. Он охотно позировал ей у себя дома, и это время было наполнено интересными разговорами о жизни, искусстве, культуре.

Моя дочь открыла для себя совершенно другого человека. Не только ученого, увлеченного своими изысканиями в области философии, социологии, сексологии, но и эрудированного, побывавшего в картинных галереях и музеях различных стран мира, не отрешенного от созерцания прекрасного человека, проявлявшего повышенный интерес к произведениям искусства.

В домашней библиотеке Игоря Кона оказалось большое количество альбомов, отражавших творчество различных художников и школ, а на одной из стен его кабинета висели две репродукции экспрессионистов. Во время позирования он делился своими воспоминаниями о музеях Австрии, Германии, Италии, США, где ему довелось побывать. Рассказывая об увиденных им картинах, он рекомендовал собиравшейся поехать в Париж моей дочери посетить те достопримечательности и музеи, которые, на его взгляд, заслуживают особого внимания.

Вспоминая о своем посещении музеев в Италии, Игорь Кон говорил ей о том, что обошел почти все достопримечательности и даже пресытился искусством. При этом он высказал суждение, согласно которому, если скульптуру можно разглядывать сколько угодно, без ограничений, то от живописи устаешь. Это уже потом, пояснил он, умные художники научили его не ходить в музей смотреть все за раз, а выбирать несколько конкретных работ, залов.

Однажды, делая первые наброски, молодая художница спросила Игоря Кона, что, на его взгляд, обязательно должно быть изображено в его портрете и что может наилучшим образом отразить его личность? Его ответ был таков: «Да ничего особенного. Я вообще считаю неправильным говорить художнику, как и что надо изображать. Это было бы неуважением к его труду. Известный художник порой рисует очень не похоже, но раз он так увидел, значит, это важно».

Во время позирования Игорь Кон не только увлеченно и серьезно рассказывал о своих научных исследованиях или произведениях искусства, но подчас прибегал к юмору, к месту воспроизводя известные ему анекдоты. В частности, размышляя о мастерстве художников, он поделился с моей дочерью следующим анекдотом.

«Жил был художник. И однажды царь приказал ему сделать его портрет. Задача была для художника очень непростой, так как царь был на один глаз кривой. Если бы он нарисовал его красиво, то тот обвинил бы его в лести. А если бы с уродливым лицом, то художнику бы точно было не сносить головы.

Что же ему было делать? Художник был мудр и сказал царю: „Такого прославленного монарха и полководца я могу нарисовать не иначе как в профиль, целящимся из лука“. И он нарисовал великолепный портрет царя. Царь сделал его придворным художником и одарил всеми благами.

Так выпьем же за социалистический реализм!»

Эти личные встречи моей дочери с Игорем Коном оказались столь плодотворными для нее, что она до сих пор с благодарностью вспоминает о них. По его собственному признанию, ему также было приятно общаться с молодой художницей, беседы с которой доставляли истинное удовольствие, о чем он непременно говорил, когда мы пересекались с ним, выходя из дома, или обсуждали те или иные вопросы у него на квартире.

Я понимал, что публикация книги «Мужское тело в истории культуры», в которой содержались прекрасные иллюстрации художников и скульпторов различных эпох, требовала от Игоря Кона знакомства со многими произведениями искусства. Тем не менее, для меня было приятной неожиданностью то, что он, как оказывается, проявлял повышенный интерес к изобразительному искусству. Стало более понятным и то, что его неодинокое одиночество протекало в приятной компании не только древних мыслителей и современных ученых, с которыми он мысленно общался во время написания своих многочисленных книг и статей, но и всемирно известных художников, к творениям которых он обращался как в процессе подборки соответствующих иллюстраций, так и в часы отдохновения о трудов праведных.

К сожалению, возвратившись в Москву из Франции, моя дочь не успела подарить Игорю Кону репродукцию Фландрена, которую она привезла для него из Лувра. И дипломную работу (портрет Игоря Кона) ей пришлось завершать уже после его ухода из жизни. Некоторые детали портрета она дорисовывала по фотографиям, сделанным ранее, а также была вынуждена прибегнуть к иным источникам. В частности, она попросила меня немного ей попозировать, чтобы можно было точнее изобразить естественное положение кисти руки ученого, держащего перед собой книгу.

Полагаю, что если в будущем мне доведется встретиться с Игорем Коном в потустороннем мире, то я сообщу ему, что защита диплома «Портрет И. С. Кона (портрет ученого в интерьере, выполненный в смешанной технике)» прошла успешно и во время данной защиты присутствующие художники – преподаватели и студенты, пожалуй, впервые почерпнули из выступления моей дочери информацию о жизни и деятельности этого неординарного человека. Надеюсь, он не обидится, узнав о деталях завершения работы над его портретом, и мы с удовольствием пожмем друг другу руки.

Неодинокое одиночество Игоря Кона было обусловлено также тем, что он не хотел обременять лишний раз тех людей, с которыми ему приходилось порой общаться или по долгу профессиональной деятельности, или в силу различных житейских обстоятельств. Казалось бы, проживая в одном подъезде, он мог обратиться ко мне, к моей жене или к моей дочери с той или иной просьбой, в частности, помочь по хозяйству или что-то исправить. Но Игорь Кон ни разу не обращался к нам с подобными просьбами (за исключением

того, что однажды, боясь опоздать на утренний рейс самолета, он попросил у моей дочери будильник), считая для себя неудобным беспокоить отца и мать троих детей или молодую девушку, усиленно трудившуюся над дипломом.

Точно так же он предпочитал избегать публичного чествования своих юбилейных дат, каждый раз уезжая куда-нибудь подальше из столицы, чтобы не обременять сотрудников одного из институтов РАН, где он работал в последние годы, а также друзей и знакомых, которые хотели отдать почести признанному ученому и приятному в обхождении, интеллигентному человеку.

Игорь Кон не любил юбилеи, которые напоминали ему похороны. Не без юмора он писал по этому поводу: «Единственная разница, что покойник спокойно лежит и слушает, как его хвалят, а юбиляр, если он сам или его друзья не подсуетятся, то и дело будет ощущать, что его недохвалили. Конечно, когда хвалят – приятнее, чем когда ругают, тем более что хотя на чужих юбилеях люди фальшивят, на твоем они говорят чистую правду. Но я человек скептического склада ума, стараюсь не доставлять окружающим лишних забот…» (Кон, 2008, с. 8).

Зная о неминуемой кончине по причине внезапно обнаруженного заболевания, в последние дни своей жизни Игорь Кон также постарался сделать все от него зависящее, чтобы и после ухода в мир иной ничем не обременять продолжающих жить людей. Последним штрихом его неодинокого одиночества стало оставленное им завещание, согласно которому он просил на похоронах не произносить пышных речей, тело предать кремации, пепел развеять по ветру и не устраивать поминок.

Хочу отметить и то обстоятельство, что Игорь Кон философски относился к самому факту смерти человека. За день до своей кончины в телефонном разговоре со мной он пояснял, что не боится смерти и что много лет тому назад писал о феномене смерти как таковой. А вот во время позирования моей дочери он высказал такие суждения, согласно которым человека нельзя заставить жить и, в конце концов, каждый имеет право умереть так, как ему хочется. При этом он то ли с горечью, то ли с сарказмом заметил: «Вообще в нашей стране нельзя ни болеть, ни умирать. Болеть – потому что это очень дорого и тяжело для близких, а умирать – потому что это тоже очень дорого и хлопотно для родственников».

Охватывая мысленным взором свою жизнь, за три года до своей кончины Игорь Кон констатировал, что ему грех жаловаться на что-либо. По этому поводу в исправленной и дополненной электронной версии своей книги «80 лет одиночества» он подчеркнул: «Я изучал то, что хотел; постоянно тренировал и оттачивал свой интеллект; успешно преодолевал или обходил бесчисленные цензурные и бюрократические препоны; научился излагать сложные мысли в форме, доходчивой до среднего идиота, если только он не является представителем власти…» (электронный ресурс).

Словом, оставаясь самим собой даже в самых трудных житейских ситуациях, Игорь Кон сохранил свою индивидуальность, честь и достоинство человека, посвятившего всю свою жизнь научным исследованиям и доведением в доступной форме до сознания людей тех обширных, энциклопедических знаний, которыми он обладал. В этом отношении его неодинокое одиночест-

во было не только не обременительным, загоняющим в тупики аутистически-нарциссического ухода в себя, но, напротив, плодотворным, способствующим реализации творческого потенциала.

Литература

Кон И. 80 лет одиночества. М.: Время, 2008.
Бердяев Н. Опыт философии одиночества и общения. М.: Республика, 1993.
Винникотт Д. Способность к одиночеству // Антология современного психоанализа. Т. 1. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2000.
http://www.pseudology.org/Kon/80Let/index.htm.

2011

ЭЛЕКТРОННОЕ ОБРАЩЕНИЕ ГРАЖДАН В ГОСУДАРСТВЕННЫЕ СТРУКТУРЫ И БЕЗОПАСНОСТЬ ОБЩЕСТВА

Развитие любого общества зависит от действенности функционирования трех его составляющих: государственной власти, бизнеса, гражданского общества. Безопасность общества обусловлена стабильностью такого положения, при котором государственная власть, бизнес и гражданское общество находятся в состоянии подвижного равновесия, обеспечивающего более или менее равное представительство в политической, экономической и социокультурной системе.

Чрезмерное усиление одной из этих составных частей общества чревато далеко идущими последствиями. Усиление и абсолютизация государственной власти ведут к авторитаризму. Ни с чем не считающееся обогащение и преобладание власти бизнеса – к олигархии. Спонтанный рост активности и некомпетентное вмешательство гражданского общества в государственную власть и бизнес – к анархии.

В критических ситуациях усиление одного их структурных элементов общества за счет других может способствовать обеспечению его безопасности. Но подобная безопасность носит, как правило, временный характер. Длительная безопасность и стабильность общества обеспечиваются за счет такой самоорганизации трех его составных частей, при которой наблюдается органическое единство между ними. В установлении подобного состояния важную роль, на мой взгляд, имеет институт образования, способствующий формированию профессионализма, жизненных ценностей и ориентаций людей, принимающих непосредственное участие в деятельности государственной власти, бизнеса, гражданского общества.

В России на протяжении долгого исторического периода времени государственная власть превалировала над бизнесом, а гражданского общества как такового не было вообще. В 90-е годы XX столетия, когда предшествующая система государственной власти развалилась, в России на передний план вышел дикий капитализм, характеризующийся, с одной стороны, сращиванием новых представителей власти с бизнесом, что привело к раздаче природных богатств и материальных ценностей общества в руки отдельных частных собственников, разрастанию в значительных масштабах коррупции и появлению олигархов, а с другой стороны, борьбой за выживание миллионов обнищавших людей, которые спасали собственные жизни и жизнь детей.

В тот период времени произошло такое перераспределение функций между двумя структурообразующими элементами общества, когда бизнес стал активно вмешиваться в государственную власть, существенно воздействуя на ее деятельность. Образование утратило свою предшествующую значимость, а рядовым людям было не до гражданского общества, поскольку одни из них, воспользовавшись предоставленной свободой и не видя никаких перспектив для себя, уезжали заграницу, другие пытались делать свой маленький бизнес, третьи выживали как могли.

XXI в. внес свои изменения в социально-экономическую, политическую и культурную жизнь России. Приход Путина к власти привел к постепенному изменению отношений между государственной властью и бизнесом. Часть новоявленных олигархов под давлением президентской власти вынуждена были покинуть пределы России, в то время как другая часть оказалась в местах заключения. Оставшийся крупный бизнес в стране предпочел лояльность к государственной власти, а чиновничий аппарат создал такие условия для развития, точнее сдерживания мелкого и среднего бизнеса, которые способствовали взяточничеству, коррупции, чиновничьему беспределу. Усиление государственной власти за счет подчинения бизнеса и создания законов, направленных на формирование корпуса Государственной Думы с преобладающим большинством ее сторонников, а также укрепление вертикали власти не оставляли места для возникновения подлинно гражданского общества, вместо которого создавались различные общественные организации, отстаивающие не столько интересы граждан, сколько структурные и организационные новации, предложенные президентом страны. Подобная ситуация отразилась на всех сферах общества, включая образование, которое, став в значительной степени коммерческим, существенно ослабило свои предшествующие функции, связанные с формированием жизненных ценностей, ориентированных не только на узко понятый профессионализм, но и на гуманистические идеалы.

Современный научно-технический прогресс и прежде всего создание и широкое использование информационно-коммуникационных систем во всем мире привели к новому сдвигу в соотношении между государственной властью, бизнесом и гражданским обществом. Запоздалое, по сравнению с другими развитыми странами, но все более масштабное и активное подключение к Интернету миллионов россиян стало существенно сказываться на их гражданской позиции. Если раньше протестные настроения против ущемляющей интересы граждан политики государственной власти были эпизодическими и малочисленными, то в период между выборами в Государственную Думу и президентскими выборами (декабрь 2011–март 2012 г.) они стали столь широко распространенными и масштабными, что власть уже не могла не считаться с ними. Многотысячные митинги на Болотной площади и на проспекте Сахарова в Москве, а также во многих центральных городах России, главным рефреном которых стал мирный протест против нечестных выборов в Государственную Думу и против осуществляемой властью политики, явились наглядным свидетельством зарождающихся в стране перемен.

Наряду с государственной властью и бизнесом появились ростки подлинно гражданского общества. Те ростки, которые в принципе могут привести к изменению отношений между тремя элементами, составляющими остов общества и способными при разумной самоорганизации обеспечить его стабильность и безопасность. Важное место в этом процессе отводится компьютерному образованию, позволяющему людям всех возрастов и профессий активно включаться в обсуждение актуальных проблем современности, включая процесс демократизации страны.

Идя в ногу со временем, различные структуры государственной власти создают соответствующие официальные сайты, позволяющие физическим лицам не только совершать финансовые операции, осуществлять платежи за жилищно-коммунальные услуги, получать юридические консультации, но и оперативно связываться с исполнительными органами в целях выяснения тех или иных вопросов. Предполагается, что, по сравнению с почтовыми обращениями, электронные запросы граждан должны быть более эффективными как во временном, так и в содержательном отношении. Во всяком случае, ожидания большинства граждан именно таковы и многие из них используют Интернет для общения с официальными лицами, представляющими собой государственную власть.

Для выявления эффективности электронного обращения граждан в государственные структуры в период с декабря 2011 по март 2012 г. было проведено исследование, основанное на методе активного включения. Использовались три типичные и широко распространенные формы подобного обращения – предложение, просьба и жалоба. В частности, в качестве пилотного исследования в различные государственные структуры от частного лица было подано три электронных обращения:

1) конкретное предложение по совершенствованию пенсионной реформы, в частности о предоставлении права работающим пенсионерам по-своему усмотрению распоряжаться страховыми накоплениями;
2) просьба о прояснении одного вопроса, касающегося строительства кафе шаговой доступности, против чего возражали жители кооперативных домов РАН;
3) жалоба на такое обслуживание клиентов в одном из отделений Сбербанка РФ, в результате которого пенсионерам приходилось находиться в очереди по 30–45 минут.

Первое электронное обращение, связанное с конкретным предложением, было направлено на сайты президента РФ, премьер-министра РФ, Государственной Думы, одного из кандидатов в президенты, Пенсионного фонда РФ. Второе обращение (просьба о разъяснении необходимости строительства объекта) – на сайт мэра Москвы. Третье (жалоба на обслуживание в отделении Сбербанка РФ) – на сайт Сбербанка РФ.

По принятому в России законодательству, ответ на письменное обращение граждан в государственные инстанции должен быть осуществлен в течение месяца. Казалось бы, использование современных информационно-коммуникационных систем должно привести к сокращению времени, необходимого для ответа на электронное обращение граждан.

И действительно, ответ из Сбербанка РФ был поразительно быстрым. Буквально через несколько секунд было получено уведомление, что посланное обращение зарегистрировано и ему присвоен соответствующий номер, а через четыре дня был получен и сам ответ, в котором приносились извинения за причиненные неудобства при обслуживании, а также перечислялись те новации (альтернативные каналы обслуживания, электронные терминалы, дополнительные услуги по жилищно-коммунальным платежам), которые применяются Сбербанком для сокращения сроков обслуживания клиентов.

Более того, отправителю электронного обращения выражались признательность за заинтересованность в улучшении работы Сбербанка и надежда на продолжение сотрудничества. Вместе с тем в ответе не содержалось ни одного слова об исправлении указанной в обращении ситуации в конкретном отделении Сбербанка, ни о какой-либо реакции на то предложение, которое было внесено заявителем.

Как показали ответы на электронное обращение в другие государственные структуры, последнее обстоятельство, т. е. уход от конкретики, является типичной реакцией тех, кто готовит соответствующие ответы. Другое дело, что, по сравнению с перечисленными выше институтами власти и государственными учреждениями, электронное общение со Сбербанком РФ по скорости ответа на соответствующую жалобу-предложение оказалось на несколько порядков выше, не говоря уже о том, что из некоторых государственных структур вообще не последовало ответа.

Несмотря на возможность использования информационно-коммуникационных технологий, другие государственные структуры работают по старой, привычной схеме, т. е. предпочитают давать письменные ответы, которые отправляются на домашний адрес заявителя, что сопровождается финансовыми расходами (оправка письма из Пенсионного фонда РФ обошлась в 13 рублей) и не приводит к сокращению времени ответов (по штемпелям на соответствующих письмах доставка их в Москве от отправителя до адресата составила 6–8 дней).

Из пилотного исследования следует, что полученные на электронное обращение ответы делятся на две категории.

В первых, кратких и невразумительных, содержится явная отписка, поскольку в содержательном отношении в них ничего не проясняется, зато с формальной точки зрения соблюдаются сроки ответов, предусмотренных Законом РФ по работе с предложениями и жалобами, поступающими от граждан. Правда, обозначенный в Законе срок исполнения исчисляется подчас не с момента получения обращения в ту или иную государственную структуру, а с момента передачи этого обращения в соответствующую инстанцию, чиновники которой готовят ответ.

В частности, обращение на официальный сайт некоторых государственных структур сопровождается пересылкой его в то ведомство, министерство или иную государственную структуру, специалисты которого должны были дать компетентный ответ. Затем, скажем в самом министерстве, обращение гражданина передается в соответствующий отдел, после чего оно поступает конкретному исполнителю. Последний готовит ответ и передает его на под-

пись вышестоящему начальнику, Этот начальник ставит свою подпись, ответ передается в отдел отправлений писем и только потом (от подписи до даты отправки может пройти несколько дней) пересылается по почте адресату. Поэтому нет ничего удивительного, что в целом, с учетом времени пересылки ответа по почте, проходит больше месяца. В рамках данного исследования задержка с ответами доходила до полутора месяцев.

Во вторых ответах даются столь подробные ссылки на всевозможные подзаконные акты и Постановления, что создается впечатление не только о высокой компетентности того лица, которое готовило соответствующие материалы, но и о желании помочь заявителю разобраться в тех хитросплетениях, которые скрываются за ранее принятыми решениями. Вместе с тем в излишне подробных ответах, апеллирующих к статистике и законности различного рода действий государственных структур в скрытом виде содержится нечто такое, что должно отвлечь заявителя от сути происходящего. Как правило, в подобных материалах отсутствуют конкретные ответы на поставленные вопросы, а вместо них заявитель получает разъяснения по тем вопросам, которые им вовсе не поднимались.

В частности, в рамках данного исследования было получено несколько развернутых ответов, но не на те вопросы, которые интересовали заявителя. А вот принципиально поставленные вопросы, особенно касающиеся лиц, персонально принимающих участие в тендерах и принятии сомнительных решений, а также реализации конкретных предложений (где, когда, в какой инстанции и в какие сроки), остались без ответа.

Разумеется, выборка объектов исследования была не столь репрезентативной, чтобы на основании незначительного числа полученных ответов на электронное обращение граждан в государственные структуры делать окончательные выводы и предельные обобщения. Тем не менее данное исследование дает первоначальное представление о степени эффективности использования информационно-коммуникационных систем в государственных структурах.

Оно не способствует, на мой взгляд, установлению конструктивных и продуктивных отношений между государственной властью и гражданским обществом, в формировании которого существенную роль играют современные информационно-коммуникационные технологии. Напротив, формальные ответы на электронные обращения граждан со стороны государственных структур, к тому же не использующих современные информационно-коммуникационные технологии, подрывают веру граждан в то, что государственная власть готова проявлять к ним участливый интерес и вести с ними на равных диалог по самым актуальным и острым вопросам экономического, политического и социокультурного развития российского общества.

Следует иметь в виду, что возможность электронного обращения граждан в государственные структуры представляется прогрессивной формой общения между отдельным человеком и тем или иным институтом власти. Само по себе подобное обращение оказывается эффективным в том плане, что способно породить у граждан иллюзию активного участия в жизни страны, коль скоро, благодаря Интернету и размещенным там официальным сай-

там, любой человек может проявить свою активность и, как ему представляется, чуть ли не напрямую обратиться к высокопоставленному должностному лицу, включая президента страны, с жалобой на того или иного чиновника, с предложением по устранению имеющих в обществе недостатков, с просьбой помочь в решении какой-либо социально значимой или имеющей личностный характер проблемы. Подобная возможность доставляет человеку временное облегчение, поскольку, доверившись информационно-коммуникационным технологиям, он, что называется, «выпускает пар» и тем самым понижает градус внутриличностного напряжения, возникающего на почве социальной несправедливости, общественного неравенства, имущественного расслоения. Да и полученный ответ на его электронное обращение может поддерживать иллюзии того, что на человека обратили внимание.

В этом смысле размещенные в Интернете официальные сайты президента России, премьера, спикера Государственной Думы, мэров крупных городов и различных государственных учреждений представляются эффективными, особенно с точки зрения всех ветвей и представителей государственной власти. Они выполняют роль своего рода терапии, способствующей снятию излишнего напряжения у части россиян, полагающих, что Интернет делает их активными участниками не только виртуального пространства, но и реальной жизни.

Однако формальные, сопровождающиеся отписками ответы на электронные обращения граждан в государственные структуры, которые функционируют в режиме изживших себя методов работы с населением, не только подрывают веру в электронное правительство, но и вызывают повышенное раздражение у людей, которые начинает понимать, что, как только речь заходит о конкретном решении важных для их жизни проблем, несмотря на все электронные ресурсы и современные информационно-коммуникационные технологии, фактически, их «водят за нос» точно так же, как и прежде в эпоху почтовых отправлений.

Разумеется, государственная власть предпринимает разнообразные усилия по нейтрализации протестных к ней отношений в обществе, будь то организация массовых митингов в ее поддержку или частичные уступки сторонникам демократии и честных выборов. И надо отдать должное, привыкшая к извечным аппаратным играм и добившаяся в этом несомненных успехов, она все еще способна одерживать победу над оппозицией, сегодня не имеющей необходимого согласия в своих рядах и единого лидера для того, чтобы сделать гражданское общество той силой, с которой бы по-настоящему считались и государственная власть и бизнес.

В этих условиях безопасность общества и его дальнейшее развитие оказываются весьма проблематичными. Что касается эффективности электронного обращения граждан в различные государственные структуры, то, будучи эффективным с точки зрения существующей власти, оно является явно не эффективным, если исходить из интересов человека и гражданского общества в целом.

Совершенствование современных информационно-коммуникационных технологий с неизбежностью ведет к тому, что перед российским обществом

открываются новые возможности по обеспечению его безопасности, дальнейшему развитию личности и совершенствованию системы образования. Однако государственная власть должна сделать все от нее зависящее, чтобы, благодаря использованию современных информационно-коммуникационных технологий, создать такую систему доверительных и уважительных отношений между самой этой властью, бизнесом и гражданским обществом, оптимальное функционирование которой было бы ориентировано не столько на поддержание власти как таковой, вопреки всему и вся, сколько на процветание страны и улучшение уровня жизни всех его членов, независимо от того или иного их статуса и занимаемого ими положения.

Только в этом случае возможно, как мне представляется, выполнение тех обещаний, которые давались народу различными представителями государственной власти в период предвыборных кампаний, включая недавно избранного президента России. Только движение в этом направлении может привести к конструктивной активизации населения страны и повышению роли гражданского общества в жизни людей, предотвращающей сращивание государственной власти и бизнеса при обнищании основной части тех, кто оказывается выброшенным на обочину своего существования.

Полагаю, что для достижения желаемого и в принципе возможного необходимо принять во внимание следующее:

– предусмотреть в законодательном порядке, чтобы на электронные обращения граждан в государственные структуры давался ответ в электронной форме и только по требованию самого заявителя – в письменной форме с использованием почты;
– разработать систему административных и штрафных санкций за формальные ответы на электронные обращения граждан, те ответы, в которых не содержится содержательного и компетентного рассмотрения поднятых физическими лицами проблем и вопросов;
– ввести персональную ответственность со стороны как тех, кто подготавливает соответствующие материалы на электронные обращения граждан в государственные структуры, так и тех, высокопоставленных чиновников, кто ставит под ними подписи;
– усовершенствовать техническую разработку официальных сайтов государственных учреждений, устранив необходимость в заполнении излишних требований, включая адрес места регистрации или проживания заявителя, а также добавив дополнительные функции, которые увеличивали бы объем посылаемого материала и позволяли бы автоматически получать ответ о получении и регистрации отправленного обращения;
– упростить процедуру прохождения электронных обращений граждан с тем, чтобы они могли стать достоянием лиц, принимающих ответственные решения, а не тех, кто специализируется на ухищренных, ни к чему не обязывающих ответах.

Надеюсь, что более подробная публикация результатов данного исследования с конкретным воспроизведением того, как и в какой форме различные государственные структуры отвечают на электронные обращения граждан

и с указанием тех официальных сайтов, обращение к которым не гарантирует получение ответа вообще, будет способствовать лучшему пониманию, насколько эффективно подобное участие граждан в реальном, а не иллюзорном обсуждении жизненно важных проблем экономического, политического и социокультурного развития страны.

Пока же ясно одно: безопасность и дальнейшее развитие России, несомненно, будут зависеть от того, насколько в условиях широко масштабного использования информационно-коммуникационных технологий государственная власть готова к конструктивному диалогу с представителями не только крупного бизнеса, но и гражданского общества, с теми гражданами, кто принимал активное участие в президентских выборах или выразил свое негативное отношение к ним самим фактом неучастия в них россиян. Ведь хотя по официальным подсчетам за недавно избранного президента страны отдали свои голоса 63,60% из числа принявших участие в голосовании, тем не менее реальную поддержку ему оказало не столь значительное число граждан России, поскольку 35,29% россиян не приняли участие в голосовании и, следовательно, избранного президента поддержало менее 39 миллионов человек из почти 110 миллионов тех, кто имел право голоса.

Неизвестно, какова доля тех, кто не пришел на выборы по причине скрытого протестного отношения против существующей государственной власти, а кто вообще равнодушен к тому, что происходит в стране, и традиционно не участвует ни в каких выборах. Однако данное положение свидетельствует о том, что, с одной стороны, государственная власть не пользуется уважением со стороны большинства россиян, а с другой стороны, гражданское общество в России не является сегодня той силой, которая могла бы служить действенным противовесом государственной власти и бизнесу.

Таким образом, обеспечение безопасности нашей страны будет зависеть от того, насколько в ближайшем будущем сможет усилиться роль гражданского общества в структуре отношений между государственной властью и бизнесом или государственная власть на долгие годы окажется превалирующей и над бизнесом, и над гражданским обществом. В свою очередь, это предопределяется, на мой взгляд, тем, как, в какой степени и в каком направлении будут использоваться современные информационно-коммуникационные технологии, а также тем, насколько способен активизироваться латентный потенциал россиян в плане возможного становления гражданского общества и обретения им реальной силы, необходимой для установления баланса между ним, государственной властью и бизнесом.

2012

СПЕЦИФИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ, ПРИНЦИПЫ И МЕТОДЫ ОНЛАЙН-ОБУЧЕНИЯ

Введение

Система онлайн-обучения – это инновационный подход, представляющий собой эффективную альтернативу очному и заочному образованию. Он позволяет получить высшее и второе специальное образование дистанционно, практически не меняя ритм личной и деловой жизни.

Главный принцип дистанционного образование – использование виртуального пространства для взаимодействия преподавателей и студентов. Благодаря современным технологиям студенты в процессе обучения могут получить как предусмотренную учебной программой информацию, так и консультации и ответы на интересующие их вопросы.

Исследования, в частности «Достоинства и недостатки дистанционного образования», показывают, что 81% всех высших заведений США предлагает как минимум один курс онлайн-обучения, а 67% учебных заведений США считают это обучение стратегически важным направлением своего развития. Образовательные учреждения США предлагают использовать современную компьютерную и телекоммуникационную базу, включая в себя двухсторонние интерактивное видео (57%), одностороннее видео, двухстороннее аудио (24%), обычную видеотрансляцию (9%), видеокассеты (52%), аудиографику (3%), аудиоконференции (11%), аудиокассеты (10%), двухсторонние онлайн-трансляции (14%), Интернет (36%).

В российском обществе онлайн-обучение началось сравнительно недавно, но приобретает все большее популярность. Вместе с тем у различных исследователей существует точка зрения, согласно которой онлайн-обучение характеризуется и положительными сторонами, и изъянами в его использовании.

Данная статья представляет собой рассмотрение обеих точек зрения, имеющих прямое отношение к онлайн-обучению.

Достоинства и недостатки онлайн-обучения

По поводу дистанционного образования существуют различного рода мифы, обсуждаемые в зарубежной и отечественной литературы (Соловов). Как показывают опросы экспертов (Онлайн-обучение эффективнее обычного), этот

вид обучения в действительности имеет как достоинства, так и недостатки, которые сводятся к следующему.

Достоинства онлайн-образования:

– при онлайн-обучении происходит практически стопроцентное включение студента в изучаемый предмет (при должных навыках самообучение всегда эффективнее привычного ообучения);
– если есть хороший преподаватель, хорошие методические разработки и доступ к качественному контенту, а самое главное– – желание обучающегося получить хорошее образование, то дистанционная форма образования может быть и качественной, и выгодной (онлайн-обучение может быть полезно малообеспеченным студентам и молодым людям с ограниченными возможностями);
– дистанционные студенты вынуждены читать, и если материал не слишком сложный, это более эффективно, чем слушать лекции;
– обучаясь в онлайн-режиме, студенты имеют доступ к материалам лекций и заданий, за счет мультимедийных ресурсов и новых форм повышается мотивация и интерес к обучению;
– привычка искать информацию в Интернете может привести к лучшему усвоению предмета через привычный канал;
– возможность замены линейного изложения материала на гипертекстовое.

Недостатки онлайн-образования

– онлайн-обучение возможно только при искреннем желании и, главное, должной ответственности студента (по своему психотипу для некоторых студентов несколько эффективнее оказывается традиционная форма обучения, т. е. присутствие преподавателя рядом с ними;
– в ряде профессий онлайн-образование неприменимо, поскольку, например, технику сценического движения и мастерство устной речи даже в режиме видеоконференции трудно воспринять правильно без личного общения и работы над ошибками с реальным, а не виртуальным, участием преподавателя;
– имеет место разрыв между обучением и практической деятельностью (при традиционном обучении студент изучает макет или модель установки, которая хоть и упрощена и уменьшена, по сравнению с практической деятельностью, но все же материальна, а при онлайн-обучении он работает с моделью совсем другой – нематериальной природы);
– студенты не стесняются вскрывать базы данных с компьютерными тестами, а также нанимать для их прохождения более успешных сокурсников или взрослых высококвалифицированных специалистов;
– процесс онлайнового обучения требует наличия компьютерных навыков участников, недостаточность которых может отрицательно повлиять на результаты учения и обучения;
– итоговое тестирование (экзамен) при традиционном обучении оказывается более надежным, чем при онлайн-обучении.

Россия и онлайн-обучение

По сравнению с зарубежным опытом, онлайн-обучение в России сталкивается с рядом трудностей. К их числу можно отнести:

- недостаточную компьютерную грамотность некоторых студентов и особенно старых преподавателей, использующих методы традиционного обучения;
- недостаточную развитость информационно – коммуникационной инфаструктуры в нашей стране;
- отсутствие опыта в практике онлайн-обучения;
- нехватку квалифицированных преподавателей, способных создавать учебные пособия и методическое материалы по подготовке и проведению онлайн-обучения;
- отсутствие специализированной команды, сочетающей в себе программистов, модераторов, тьютеров, преподавателей и администраторов, занятых подготовкой онлайн-образования;
- дорогостоящее онлайн-образование, которое не могут себе позволить ни ряд студентов, ни некоторые вузы страны;
- сравнительно низкий процент завершения студентами онлайн-обучения, что связано с неуспеваемостью и несовершенством данной системы образования.

Тем не менее, судя по нарастающей тенденции дистанционного образования, которое охватывает все страны мира, имеет смысл говорить о том, что достоинства онлайн-обучения будет увеличиваться, в то время как его недостатки, включая нашу страну, окажутся преодолимыми.

Принципы и методы моделирования взаимодействия участников интернет-пространства

В контексте онлайн-обучения выявлены взаимосвязи между субъектами интернет-пространства, включающего в себя модель «студенты–преподаватели–координаторы–операторы–тьютеры», предполагающего новые принципы и методы дистанционного образования, основанные на компьютерных и телекоммуникационных технологиях. Данная модель основывается на структурном взаимодействии всех субъектов деятельности, включенных в онлайн-обучение и обладающих необходимыми навыками и компетенциями.

Принципы и методы моделирования взаимодействия участников интернет-пространства включают в себя следующие исходные установки:

- ***студенты*** должны обладать самостоятельной когнитивной деятельностью, повышенной мотивацией приобретения знаний, соблюдением дисциплины и навыками при работе с компьютерами, программами, Интернетом;
- ***преподаватели*** используют в своих лекциях интерактивные материалы, презентации, мультимедийные иллюстрации, видео- и аудиофрагменты,

графики, а также программно-информационные систем компьютерного тренинга и контроля знания;
- ***координаторы*** обеспечивают взаимосвязь между студентами и преподавателями с помощью электронной почты, системы Skype, системы личных сообщений на сайте учебного заведения, чат-систем, интернет-телефонии;
- ***операторы*** ведут работу по использованию компьютерных и телекоммуникационных технологий во время лекций и семинаров между преподавателями и студентами;
- ***тьюторы*** осуществляют деятельность по обеспечению учебного процесса, решают те проблемы, с которыми сталкиваются студенты при общении с преподавателями, вузовской библиотекой, ректоратом.

Модель взаимодействия субъектов интернет-пространства в контексте онлайн-обучения может оказаться функционирующей как в случае компетентности каждого из участников процесса, так и при совершенствовании компьютерных и телекоммуникационных технологий.

Заключение

В перспективе можно говорить о преимуществах онлайн-обучения, связанных с возможностями использования коллективного творчества за счет общения студентов, преподавателей, координаторов, операторов, тьютеров друг с другом с помощью компьютерных технологий и телеконференций. Это предполагает совершенствованием методов обучения и административных мероприятий, направленных на организацию удаленного учебного процесса с использованием информационных и мультимедийных технологий.

Литература

Достоинства и недостатки дистанционного образования. http://www. obrazovanie-ufa.ru/vuz/dostoinstva_i_nedostatki_distantsionnogo_obucheniya.htm.

Соловов А. В. Мифы и реалии дистанционного обучения. http://www.enit.assan.ru/do/articles/miffs.

Онлайн-обучение эффективнее обычного. http: //www.lingekon.com/ru/home/lingekon-language-tutors/articles/art1.

2015

КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ОСНОВЫ ПОНЯТИЙНОГО АППАРАТА И ПРИНЦИПОВ ОРГАНИЗАЦИИ ЭЛЕКТРОННОГО ПРАВИТЕЛЬСТВА

Введение

Концептуальным фундаментом для использования понятия «электронного правительства» послужили работы зарубежных исследователей, опубликованные во второй половине XX в. и посвященные теории информационного общества. Авторы этих работ, включая Д. Белла, М. Кастельс, Э. Тоффлера, Ю. Хабермаса, Ф. Фукуяма, в теоретическом плане рассматривали роль информационно-коммуникативных технологий в управлении будущим обществом. В 90-х годах XX в. за рубежом появились исследования, связанные с понятием «электронного правительства», в результате чего с 1999 г. тема «электронного правительства» стала постоянно фигурировать в документах государственных органов и в прессе. Исследования зарубежного опыта отразились и в отечественной литературе (Жукова, 2006; Швецов, 2010).

В начале XXI столетия интерес к электронному правительству возник и в нашей стране. Появились исследования формирования электронного правительства в Российской федерации (Дрожжинов, 2013; Жукова, 2014; Тарасов; Швецов, 2010; Швецов, 2012; Черешкин, 1999). В начале 2001 г. Правительство РФ приняло распоряжение о начале подготовке Федеральной целевой программы «Электронная Россия», которое было принято через год (постановление Правительства РФ от 28 января 2002 г. № 65). В 2008 г. была выдвинута концепция формирования РФ электронного правительства до 2010 г. (распоряжение Правительство РФ от 06 мая 2008 г. № 632-р). В конце 2010 г. распоряжением Правительства РФ (20 октября 2010 г. № 1815-р) было принято решение «О государственной программе Российской Федерации «Информационное общество» (2011–2020)». И наконец, основанием разработки Системного проекта электронного правительства Российской Федерации с горизонтом планирования до 2020–2025 гг. было поручение Президента Российской Федерации от 25 марта 2013 г. № Пр-646.

Данный краткий исторический экскурс теоретических работ за рубежом и целевых программ в России дает возможность перейти к анализу концептуальных основ понятийного аппарата и принципов организации электронного правительства.

Понятие «электронного правительства»

Англоязычный термин «electronic government» или «e-government» в буквальном смысле относится к формам и методам деятельности государственно власти, т. е. к государству. Фактически, этим термином покрывается «электронное государственное управление». В русском языке использование понятия «электронное правительство» отражает более узкое значение, чем англоязычный термин «electronic government». Во всяком случае, под электронным правительством понимают использование информационных и коммуникационных технологий для повышения эффективности, правительственных структур.

Практика показывает, что термин «электронное правительство» имеет широкий смысл. Речь идет о принципах организации управления государством, обладающего не только современными информационными и коммуникативными технологиями, способными оцифровывать административную деятельность правительственных структур и институтов, но и создающими условия для оптимального взаимодействия между государством, бизнесом и гражданами. Это предполагает ориентацию не только на технические решения жизненных проблем, но и на соблюдение прозрачности принимаемых мер и возможности общественного контроля над ними. Основываясь на использовании современных информационных и коммуникативных технологий, электронной правительство призвано обеспечить открытость информации о деятельности государственных органов и эффективное участие в жизни общества всех его членов.

На протяжении ряда лет в практической деятельности России термин «электронное правительства» имел узкое значение. Как правило, использование информационной и коммуникативной технологиями основывалось на технических решениях, предполагающих реформы в области использования электронных государственных услуг для населения. Создание и совершенствование электронного правительства предполагает главным образом информацию и автоматизацию государственного сектора. Новейшие технологии используются не для максимального удовлетворения граждан, а для совершенствования работы государственного аппарата. Электронное правительство подразумевает организацию государственного управления на основе электронных средств обработки, передачу и распространение информации, предоставление услуг государственных органов ветвей власти категориям граждан электронными средствами. И хотя на словах электронное правительство ориентировано на граждан, тем не менее, на деле оно поддерживает бюрократические структуры и институты.

Более широкий смысл термина «электронное правительство» начинает проникать в последнее время не столько в исследования – часть ученых указывали на этот факт двойственного понимания данного феномена (Жукова, 2014, с.176), – сколько в практическую сферу, связанную с перспективами развития взаимоотношений между государством, бизнесом и гражданами. Так, в рамках Системного проекта электронного правительства Российской Федерации до 2020–2025 гг. подчеркивается, что назначением этого проекта является «улучшение качества жизни населения и условий ведения предпри-

нимательской деятельности за счет использования информационно-коммуникационных технологий для повышения эффективности государственного и муниципального управления и развития партнерских отношений с гражданским обществом и бизнесом» (Системный проект электронного правительства Российской Федерации, 2016, с. 3).

В концептуальном плане можно выделить три составные части электронного правительства, включая его состояние, процесс, перспективу.

Состояние электронного правительства представляет собой совокупность практической и исследовательской деятельности, отражающей роль и значение информационно-коммуникативных технологий в сфере управленческой структуры государства. Практическая деятельность связана с функциями в электронном виде государственных услуг на федеральном и региональном уровне. Исследовательская деятельность охватывает теоретические и эмпирические аспекты, связанные с доступом к сети Интернет пользователей на предоставление электронных услуг, включая оплату ЖКХ, запись к врачу, технический осмотр, штрафы, налоги, оформление и получение паспорта, электронный бизнес.

Процесс электронного правительства касается той динамики, которая имеет место в системе государственного управления между властью, бизнесом и гражданами. В контекст процесса входят количественные связи, устанавливаемые в различных сферах электронных услуг на федеральном и региональном уровне, а также те отношения, которые существуют между государством и бизнесом, государством и гражданами в процессе овладение сетью Интернет.

Перспективы электронного правительства строятся на противопоставлении эволюционного подхода к управлению государством на основе использования информационно-коммуникативных технологий в их техническом преломлении тому трансформационному преобразованию общества, где полномочия органов государственной власти и местного самоуправления будут идти рука об руку. Вместо количественных показателей достойное место займет качество предоставления электронных услуг, вовлечения граждан в процессы государственного и муниципального управления и поддержка бизнеса и граждан в их деятельности. В рамках трансформированного преобразования общества информационно-коммуникативные технологии будут способствовать высокому уровню безопасности и доверию пользователей электронного правительства в доступности, надежности, достоверности и конфиденциальности информации.

Исследование состояния, процесса и перспектив электронного правительства даст возможность использовать новейшие информационно-коммуникативные технологии для получения эффективных решений путем привлечения бизнеса и граждан в государственное и муниципальное управление.

Принципы организации электронного правительства

В основе организации, использования и развития электронного правительства используются следующие принципы, дающие представление о новейшей

информационно-коммуникативной технологии, государственном и муниципальном управлении, связи бизнеса и трудящихся в этих процессах.

1) *Ориентация на пользователя* как первостепенного агента оказания электронных услуг и главное действующее лицо во взаимоотношениях между властью, бизнесом и гражданами. Потребности пользователя являются основным мотивом и деятельности электронного правительства.
2) *Эффективность, включая экономическую и социальную,* использования информационно-коммуникативных систем. Открытый диалог с государством со стороны экспертных сообществ, профессиональных деятелей, ученых и обычных граждан является залогом оптимального, эффективного решения управленческих задач.
3) *Системность* при решении государственного и муниципального управления, когда электронное правительство охватывает все уровни и структуры, соединяющие воедино государственную власть, местное самоуправление, отрасли бизнеса и население со всеми его потребностями, нуждами, заботами.
4) *Безопасность и доверие пользователей,* когда информационное правительство не только предоставляет им электронные услуги и хранит их, но и обеспечивает анонимность и конфиденциальность, защищает людей от утечки информации и возможных хакеров, вызывает доверие между государственной властью и гражданами.
5) *Гибкость и адаптивность* как необходимое условие электронного правительства в условиях экономического кризиса и политических событий в глобальном мире, подверженном быстрым темпам изменения технологий и ценностей жизни людей. Электронное правительство должно обладать адаптивностью к изменяющимся условиям существования граждан, основанным на новых информативно-коммуникативных технологиях.
6) *Ориентация на данные,* поскольку перестройка работы электронного правительства на основе использования юридически правильных данных позволяет сократить межведомственный кругооборот, количество услуг и документов, предписывающих хранение у организаций и граждан.
7) *Непрерывность функционирования,* предполагающее устойчивое развитие электронного правительства в изменяющихся условиях жизни и внедрение новаций в процессе поддержания требований к открытости и оказанию государственных и муниципальных услуг (Системный проект электронного правительства Российской Федерации, 2016, с. 8–9).

Данные принципы являются ведущими для организации и совершенствования электронного правительства, разработки моделей эффективности его и достижения целей на современном этапе развития России.

Выводы

Концептуальные основы понятийного аппарата позволяют адекватнее понять эволюцию становления и развития электронного правительства. Принципы, положенные в основу данного феномена, дают возможность для исследова-

ния моделей эффективности, архитектуры и стратегии электронного правительства. На этих базовых понятиях и принципов будет продолжено дальнейшее исследование возможностей электронного правительства в России.

Литература

Дьякова Е. Г. Эволюция электронного правительства как нормативного концепта: от оказания услуг к открытому правительству // Вестник НГУ. Сер. «Философия». 2012. Т. 10. Вып. 3. С. 134–138.

Дрожжинов В. 2013 год: Электронное правительство России на перепутье. http://www.pcweek.ru/gover/article/detail.php?ID=157690.

Жукова Т. И. «Электронное правительство» – диалог с властью? // Социальные коммуникации в новой информационной среде: Труды Института системного анализа Российской академии наук. 2006. Т. 26. С. 40–55.

Жукова Т. И. Цифровые услуги «электронного правительства» в России // Проблемы развития и управления Интернетом в страхах БРИГС / Под ред. канд. философ. н. В. И. Тищенко. М.: ЛЕНАНД, 2014. С. 175–186.

Калашников Р. В., Попов С. А. Электронное правительство России: текущее состояние и причины отставания от международного опыта. http://ego.uapa.ru/ru/issue/2015/01/2/.

Системный проект электронного правительства Российской Федерации. Основные положения. М., 2016. http://www.d-russia.ru/wp-content/uploads/2016/03/2016–02-29_system_project.pdf.

Тарасов А. М. Электронное правительство: понятие и система. http://www.center-bereg.ru/h70.html.

Швецов А. Н. Информационное общество: от западной футурологической концепции к глобальной стратегической политике // Российский экономический журнал. 2010. № 4.

Швецов А. Н. Информационное общество в России как модернизационный проект // Российский экономический журнал. 2010. № 5.

Швецов А. Н. «Информационное общество». Теория и практика становления в мире и России. М.: КРАСАНД, 2012.

Черешкин Д. С. О государственной программе построения информационного общества в России // Информационное общество. 1999. № 1. С. 26–28.

2016

СПИСОК ОПУБЛИКОВАННЫХ РАБОТ АВТОРА

Монографии

1. Философия социального критицизма в США. М.: Наука, 1976. 206 с.
2. Психоанализ и философия неофрейдизма. М.: Политиздат, 1977. 246 с.
3. Psychoanalyza a Filozofie Neofreudismu. Praha, 1979. 235 s.
4. Психоанализ и философия неофрейдизма. Бейрут, 1981 (на арабском яз.). 209 с.
5. «Модели мира» и образ человека. Критический анализ идей Римского клуба. М.: Политиздат, 1982. 255 с.
6. Pszichoanalizis es Neofreudizmus. Budapest, 1982. 268 s.
7. «Моделите на свете» и образът на човека. София, 1984. 250 с.
8. Rimski Klub a jeho ideje. Praha, 1985. 257 s.
9. Зарубежная глобалистика: проблемы и противоречия. М.: Знание, 1988. 64 с.
10. Фрейд, психоанализ и современная западная философия. М.: Политиздат, 1990. 397 с.
11. Глобальная проблематика: научные исследования и дискуссии. М., 1991. 62 с.
12. Русскость Фрейда. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1994. 80 с.
13. Эдипов комплекс и российская ментальность. М.: УРСС, 1998. 59 с.
14. Психоаналитическая литература в России. М.: Флинта, 1998 (в соавторстве с В. И. Овчаренко). 144 с.
15. Антология российского психоанализа. В 2 т. М.: Флинта, 1999. Т. I. 848 с.; Т. II. (в соавторстве с В. И. Овчаренко). 863 с.
16. Эдипов комплекс: инцест и отцеубийство. М.–Воронеж: НПО «Модэк», 2000. 431 с.
17. Зигмунд Фрейд и психоанализ в России: Фрейд З. Работы по психоанализу // Лейбин В. Фрейд и Россия. М.–Воронеж: НПО «Модэк», 2000. 528 с.
18. Классический психоанализ: история, теория, практика. М.–Воронеж: НПО «Модэк», 2001. 1056 с.
19. Словарь-справочник по психоанализу. СПб.: Питер, 2001. 688 с.
20. Первые психоаналитики: концептуальные и терапевтические разработки. М.: Институт психоанализа, 2003. 92 с.

21. Зигмунд Фрейд: психопоэтический портрет. М.: Московский психолого-социальный институт, 2006. 368 с.
22. Постклассический психоанализ: Энциклопедия. М.: ИД «Территория будущего», 2006. Т. 1. 472 с.; Т. 2. 568 с.
23. Глобалистика, информатизация, системные исследования. Т. 1. Глобалистика. М.: Изд-во ЛКИ, 2007. 280 с.
24. Глобалистика, информатизация, системные исследования. Т. II. Информатизация, системные исследования. М.: Ленанд, 2008. 200 с.
25. Психоанализ: проблемы, исследования, дискуссии. М.: Канон–+РООИ «Реабилитация», 2008. 768 с.
26. Сабина Шпильрейн: Между молотом и наковальней. М.: Когито-Центр, 2008. 318 с.
27. Постклассический психоанализ: Энциклопедия. М.: АСТ, 2009. 1022 с.
28. Дневник отца. М.: Когито-Центр, 2010. 128 с.
29. Словарь-справочник по психоанализу. М.: АСТ, 2010. 956 с.
30. Карл Густав Юнг: психопоэтический портрет. М.: Багира, 2011. 420 с.
31. Превратности любви: психоаналитические истории. М.: Когито-Центр, 2011. 336 с.
32. Случай «дикой» депрессии с ярко выраженным моральным мазохизмом. Ижевск: ERGO, 2011. 76 с.
33. Возмездие фаллоса. Психоаналитические истории. М.: Когито-Центр, 2012. 338 с.
34. Психоаналитическая традиция и современность. М.: Когито-Центр, 2012. 408 с.
35. Синдром Титаника. М.: Когито-Центр, 2013. 298 с.
36. Человек в мире информационно-коммуникационных технологий. М.: ООО «Поли Принт Сервис», 2015. 346 с.
37. Краткий психоаналитический словарь-справочник. М.: Когито-Центр, 2015. 192 с.
38. От глобального моделирования до электронного правительства. М.–Saarbrücken: Palmarium Akademic Publishing, 2016. 292 с.

Видеоматериалы

39. Введение в психоанализ. М., 1999. 215 мин.
40. Основы психоанализа. М.: ООО «Центр содействия профессиональному образованию», 2007 (2 диска DVD, 24 видеочаса).
41. Психоанализ. Челябинск, 2008 (2 диска DVD).
42. Лекции по психоанализу. Психопатология обыденной жизни. Челябинск, 2009 (диск 1 DVD).
43. Лекции по психоанализу. Сновидения и их толкование. Челябинск, 2009 (диск 2 DVD).
44. Лекции по психоанализу. Сексуальная жизнь человека и эдипов комплекс. Челябинск, 2009 (диск 3 DVD).
45. Эдипов комплекс: инцест и отцеубийство. Алматы, 2014.

Видео на канале YouTube

46. https://www/youtube.com/watch?v=Be99hdWMugo (Тревога и страх, 2010).
47. https://www/youtube.com/watch?v=gX1_KcTk2bg (Психосексуализация материнства, 2011).
48. https://www/youtube.com/watch?v=wnR7Vegh7do (Музей Шпильрейн, 2016).
49. https://www/youtube.com/watch?v=11UebpVgfku (Фрейд и психоанализ. Ч. 1. 2016).
50. https://www/youtube.com/watch?v=9ogfs0yz_Ks (Фрейд и психоанализ. Ч. 2. 2016).
51. https://www/youtube.com/watch?v=VS1c9TXew24 (Сабина Шпильрейн как основатель детского психоанализа, 2016).
52. https://www/youtube.com/watch?v=2HErbsML0tw (Мужество и стойкость Фрейда, 2016).
53. https://www/youtube.com/watch?v=mn5EUXotyfU (Образ ребенка в процессе общения с зеркалом, 2016).

Работы, вышедшие под научной редакцией автора

54. Научно-техническая революция и кризис современной буржуазной идеологии / Ред. кол. Д. М. Гвишиани, Т. И. Ойзерман, В. П. Желтова, В. М. Лейбин. М., 1978. 407 с.
55. Моделирование процессов мирового развития и сотрудничества / Под ред. Е. П. Велихова, Д. М. Гвишиани, В. М. Лейбина. М., 1991.
56. *Цвейг С.* Врачевание и психика. М., 1992 (предисловие, примечания). 334 с.
57. Зигмунд Фрейд, психоанализ и русская мысль. М., 1994. (Составление, вступительная статья, библиография, биографические справки). 384 с.
58. *Ранкур-Лаферриер Д.* Психика Сталина. Психоаналитическое исследование. М., 1996 (общая редакция и предисловие). 239 с.
59. *Фрейд З.* Сон и сновидения. М., 1997 (составление, предисловие, примечания). 541 с.
60. *Ранкур-Лаферьер Д.* Россия и русские глазами американского психоаналитика. М., 2003 (научный редактор). 288 с.
61. *Ранкур-Лаферьер Д.* Русская литература и психоанализ. М., 2004 (научный редактор). 1017 с.
62. Становление психоанализа. М., 2005 (составление, общая редакция, предисловие). 77 с.
63. Психологические и психоаналитические исследования: Ежегодник 2012–2013. М., 2013 (общая редакция).

Хрестоматии

64. Отечественный психоанализ. СПб.: Питер, 2001 (сост. и общая редакция). 448 с.

65. Психоанализ. СПб.: Питер, 2001 (сост. и общая редакция). 512 с.
66. Зарубежный психоанализ. СПб.: Питер, 2001 (сост. и общая редакция). 512 с.
67. Аналитическая психология и психотерапия. СПб.: Питер, 2001 (сост. и общая редакция). 512 с.
68. Классический психоанализ и художественная литература. СПб.: Питер, 2002 (сост. и общая редакция). 448 с.
69. Гуманистический психоанализ. СПб.: Питер, 2002 (сост. и общая редакция). 544 с.
70. Детский психоанализ. СПб.: Питер, 2003 (сост. и общая редакция). 477 с.
71. Детский психоанализ. СПб.: Питер, 2004 (сост. и общая редакция). 477 с.
72. Психоанализ жизни и творчества Достоевского: Хрестоматия. Т. 1. М.: Московский институт психоанализа, 2014. 364 с.
73. Анна Фрейд. Детский психоанализ: Хрестоматия. Т. 2. М.: Московский институт психоанализа, 2014. 448 с.
74. Психоаналитическая характерология: Хрестоматия. Т. 3. М.: Московский институт психоанализа, 2014. 300 с.
75. Вильгельм Райх. Характероанализ, веготерапия, оргонная терапия: Хрестоматия. Т. 4. М.: Московский институт психоанализа, 2014. 408 с.
76. Эрих Фромм. Гуманистический психоанализ: Хрестоматия. Т. 5. М.: Московский институт психоанализа, 2016. 488 с.
77. Виктор Франкл. Логотерапия: Хрестоматия. Т. 6. М.: Московский институт психоанализа, 2016. 504 с.
78. Альфред Адлер. Индивидуальная психология: Хрестоматия. Т. 7. М.: Московский институт психоанализа, 2017. 488 с.
79. Карен Хорни. Конструктивный психоанализ: Хрестоматия. Т. 8. М.: Московский институт психоанализа, 2017. 456 с.

Разделы в коллективных трудах, препринты

80. Проблема отчуждения в ранних работах К. Маркса // К 150-летию со дня рождения К. Маркса. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1969.
81. Критическое мышление и утопические иллюзии Э. Фромма // Из истории философии. М.: Институт философии, 1972.
82. Классический психоанализ и неофрейдизм // Буржуазная философия XX века. М.: Политиздат, 1974.
83. Неофрейдизм // Словарь по этике. М., 1975.
84. Сциентизм, антропологизм и системность: интегративные тенденции в психоанализе // Системный подход и управление НТП. М.–Обнинск, 1978.
85. З. Фрейд и К. Юнг: попытки психоаналитического решения проблемы бессознательного // Бессознательное: его природа, функции и методы. Т. 1. Тбилиси, 1978.
86. Научно-техническая революция и проблема человека в неофрейдизме // НТР и кризис современной буржуазной идеологии. М.: Наука, 1978.

87. Научно-технический и социальный прогресс в оценке неофрейдизма // Идейно-теоретические проблемы научно-технического прогресса. Свердловск, 1978.
88. Научно-технический прогресс и проблема человеческого «я» в неофрейдизме // Философия и социальный прогресс. М.: Институт философии, 1980.
89. Проблема НТР в учебной литературе по научному коммунизму // Соревнование двух систем. М.: Наука, 1979.
90. Человеческие потребности и наука // Научные исследования и человеческие потребности. М., 1979.
91. Мировоззрение и глобальное моделирование // Философские аспекты системных исследований. М., 1980.
92. Мировоззренческие основания глобального моделирования // Системное моделирование процессов глобального развития. М., 1980.
93. Психоанализ и современная буржуазная философия // Панорама буржуазной философии XX в. М., 1980.
94. Психоанализ и философская антропология // Критика современной буржуазной философской антропологии. Л., 1980.
95. Бессознательная детерминация учения Фрейда о бессознательном // III семинар по проблемам методологии и творчества. Симферополь, 1981.
96. Человеческие потребности и наука // Научные исследования и человеческие потребности. М., 1979.
97. Типология мировоззренческих ориентаций относительно будущего // Неформализованные элементы глобального моделирования. М., 1982.
98. Научное познание: объяснение и понимание // Структура и развитие научного знания. М., 1982.
99. Психоанализ // Большая советская энциклопедия. Т. 21. М., 1983.
100. Системный анализ или системный синтез? // Философско-методологические основания системных исследований. М.: Наука, 1983.
101. Компьютеризация мира: проблемы и противоречия // Социальные условия и цели автоматизации производства и управления, развития вычислительной техники и программных средств. Калинин, 1984.
102. Антиномии творчества // IV семинар по проблемам методологии творчества. Симферополь, 1984.
103. Наука и мистицизм // Теория, методология и практика системных исследований. М., 1984.
104. Мировоззренческие аспекты человеко-машинных систем // Определение характера и уровня компьютеризации. Кн. 2. Калинин, 1985.
105. Мистицизм и аналитическая психология К. Г. Юнга // Кризис современной религии и мистицизма. М., 1985.
106. Социальная природа глобального моделирования // Глобальные проблемы современности. София, 1985.
107. Глобальность и уникальность бытия человека в мире // Марксистско-ленинская концепция глобальных проблем современности. М., 1985.
108. Глобальное моделирование и целеполагающая деятельность человека // Природа моделей и модели природы. М., 1986.

109. Историко-философский анализ: методологические проблемы // Методологические проблемы исследования и критики современной буржуазной философии. Ч. 1. М., 1986.
110. Философское знание и системные исследования // Структура философского знания. Томск, 1986.
111. Социална природа на глобалното моделиране // Глобални проблеми. София, 1986.
112. «Изнанка» творчества // V семинар по проблемам методологии и теории творчества, Симферополь, 1986.
113. Социально-экологическое самосознание: переоценка ценностей // Проблемы социальной экологии. Ч. 1. Львов, 1986.
114. Психоаналитическая антропология // Буржуазная философская антропология XX в. М., 1986.
115. Экологизация поэтического мировосприятия // Проблема взаимодействия общества и природы: философские аспекты. Рига, 1986.
116. Функции категорий диалектики в системных исследованиях // Диалектика и системный анализ. М., 1986.
117. Социокультурные тенденции развития США // Глобальные проблемы – объективное состояние и оценки. М., 1986.
118. Экологическая ситуация и футурологические утопии // Марксистско-ленинская теория исторического процесса. М., 1987.
119. Уникальное бытие человека в контексте глобальной проблематики // Человек, наука, гуманизм. М., 1987.
120. Прекратите думать, что вы думаете! // Пять дней с Вернером Эрхардом. М., 1987.
121. Всеобщность и уникальность процессов мирового развития // Концепция единого закономерного мирового процесса и современность. Пермь, 1987.
122. По ту сторону творчества // Научно-технический прогресс и творчество. М., 1987.
123. От самоуничтожения к самоспасению // Экология: пути выживания и развития человечества. М., 1988.
124. Информационное общество: проблемы и парадоксы информатизации // Системные аспекты концепции информатизации. М., 1988.
125. Внешний мир и психическая реальность // Особенности современной естественнонаучной картины мира. М.–Обнинск, 1988.
126. Психоаналитическая трактовка человека // Концепция человека в современной западной философии. М., 1988.
127. Смыслозначимость человеческой деятельности // Деятельность: философский и психологический аспекты. Симферополь, 1988.
128. Социокультурные последствия компьютеризации и информатизации общества // Информатизация общества: анализ проблем и поиска решений. М., 1989.
129. Информация к размышлению об информатизации общества // Философские аспекты информатизации. М., 1989.
130. Экологизация поэзии как фактор воспитания // Экология, культура, образование. М., 1989.

131. Глобальная система: проблемы и противоречия // XX век. М., 1991 (на португальском языке).
132. Экологическая этика: смысл и абсурдность человеческого существования // Экологические проблемы в условиях перестройки. М., 1991.
133. Размышляя об отчуждении // Отчуждение как социокультурный феномен. Киев, 1991.
134. Отчуждение культуры и культура отчуждения // Отчуждение как социокультурный феномен: теория, история, современность. Симферополь, 1991.
135. Традиционные и новейшие представления о войне и мире // Моделирование процессов мирового развития и сотрудничества / Под ред. Е. П. Велихова, Д. М. Гвишиани, В. М. Лейбина. М., 1991.
136. Возможность стать человеком // Искусство сделать себя. М., 1992.
137. Чудо исцеления // Цвейг С. Врачевание и психика. М., 1992.
138. Терапевтическая сущность самопознания // Новое понимание философии: проблемы и перспективы. М., 1993, с. 42–44 (в соавторстве с М. Лейбиной).
139. Freudianism, or the "Trotskiite Contraband": Soviet Psychoanalysis in the 1920s and 1930s // Late Soviet Culture. From Perestroika to Novostroika / Ed. by Th. Lahusen with G. Kuperman. Lurham–London, 1993.
140. История психоанализа в России // Зигмунд Фрейд, психоанализ и русская мысль. М., 1994.
141. Психоаналитический портрет тирана // Д. Ранкур-Лаферриер. Психика Сталина. Психоаналитическое исследование. М., 1996.
142. Царская дорога к бессознательному // З. Фрейд. Сон и сновидения, М., 1997.
143. Открытый мир: рационализация самообмана // На пути к открытому обществу. Идеи Карла Поппера и современная Россия. М.: Весь мир, 1998, с. 113–124.
144. Психоанализ в России // Овчаренко В. И., Лейбин В. М. Антология российского психоанализа. Т. II. М., 1999, с. 480–488.
145. Судьба психоанализа в России // Зигмунд Фрейд и психоанализ в России: Фрейд З. Работы по психоанализу; Лейбин В. Фрейд и Россия. М.–Воронеж., 2000, с. 4–6.
146. Профессиональный дилетантизм в психоанализе // Бытие и время психоанализа. М., 2000, с. 11–13.
147. Психоанализ в России XX столетия // Отечественный психоанализ. СПб.: Питер, 2001, с. 5–8.
148. «Назад к Фрейду» или «вперед с Фрейдом»? // Психоанализ. СПб.: Питер, 2001, с. 5–10.
149. Психоанализ XX века: становление и развитие // Зарубежный психоанализ. СПб.: Питер, 2001, с. 5–10.
150. От психоанализа к аналитической психологии и психотерапии // Аналитическая психология и психотерапия. СПб.: Питер, 2001, с. 5–12.
151. Социум: от конфронтации к социальной стабильности // Устойчивое развитие России и регионов. Проект. М.: Изографус, 2001, с. 102–109.

152. Психоаналитическое видение художественной литературы // Классический психоанализ и художественная литература. СПб.: Питер, 2002, с. 5–13.
153. Возрождение психоанализа: от конформизма к гуманизму // Гуманистический психоанализ, СПб., 2002, с. 4–12.
154. Становление и развитие детского психоанализа // Детский психоанализ. СПб.: Питер, 2003, с. 5–12.
155. Феномен переноса: вопросы к психоаналитикам // Деструкция и перенос. Ростов-на-Дону, 2003, с. 20–23.
156. Прогулка с Фрейдом // Флем Л. Повседневная жизнь Фрейда и его пациентов. М.: Молодая гвардия, 2003, с. 6–19.
157. Психоанализ и психоаналитическая терапия // Материалы Всероссийской научно-практической конференции памяти профессора А. И. Белкина. М., 2004, с. 260–266.
158. Становление и развитие детского психоанализа // Детский психоанализ. СПб.: Питер, 2004, с. 5–12.
159. О становлении психоанализа // Становление психоанализа. М., 2005, с. 4–7.
160. Психоанализ: мужское начало и женская природа // Материалы Всероссийской психоаналитической конференции. Мужчина и женщина в современном изменяющемся мире: психоаналитические концепции. М., 2005, с. 51–56.
161. Психоаналитическая идентичность и идентификация с отцом // Материалы Международной психоаналитической конференции. Зигмунд Фрейд – основатель новой научной парадигмы: психоанализ в теории и практике. М., 2006, с. 220–228.
162. Информационные технологии и психотерапия // Вторая Международная конференция. Системный анализ и информационные технологии. Т. 2. М., 2007, с. 30–32.
163. Карл Абрахам: жизненный путь и творчество // Абрахам К. Характер и развитие. Ижевск: ERGO, 2007, с. ix–xvii.
164. Философские и клинические основания логотерапии В. Франкла // Психологические и психоаналитические исследования. М.: Гнозис, 2008, с. 16–33.
165. Карл Абрахам // Абрахам К., Гловер Э., Ференци Ш. Классические психоаналитические труды. М.: Когито-Центр, 2009, с. 211–222.
166. Аналитическое мышление в современной информационно-коммуникативной среде // Третья Международная конференция. Системный анализ и информационные технологии. М., 2009, с. 39.
167. Предисловие // Илля Вась: штрихи к портрету. М., 2009, с. 3–4.
168. Не успел выскочить из пиджака // Илля Вась: штрихи к портрету. М., 2009, с. 29–33.
169. Виртуальное общение и интернетотерапия // Информатика сообществ: системный анализ и инструменты. Труды ИСА РАН. Т. 55. М., 2010, с. 183–198.
170. Примечания // Цвейг С. Собрание сочинений. В 8 т. Т. 7. Новеллы. Психика и врачевание. М.: АСТ, 2010, с. 522–526, 532–541.

171. Предисловие // Сердцем хранимый родной и любимый. М., 2010, с. 3.
172. Не успел выскочить из пиджака // Сердцем хранимый родной и любимый. М., 2010, с. 43–45.
173. Виртуальный мир и социальная безопасность // Известия Академии педагогических и социальных наук. Материалы научно-практической конференции 22–24 апреля 2011 г. В 2 ч. Ч. I. М., 2011, с. 204–212.
174. Интернет-зависимость как образ жизни в виртуальном пространстве // Системный анализ и информационные технологии: Труды IV-ой Международной конференции. Т. 2. Челябинск: Изд-во Челябинского гос. ун-та, 2011, с. 30–32.
175. La psychoanalyse existait-elle en Russie entre 1930 et 1990? // Guerres mondiales, totalitarismes, génocides. La psychanalyse face aux situations extremes. Paris, 2011, p. 123–137.
176. Экспрессия лица как объект психоаналитического исследования // Лицо человека как средство общения: Междисциплинарный подход. М., 2012, с. 57–67.
177. Экзистенциально-феноменологические представления Р. Лэйнга о личности // Человек, субъект, личность в современной психологии: Материалы Международной научной конференции, посвященной 80-летию со дня рождения А. В. Брушлинского. Т. 1. М., 2013, с. 419–424.
178. Информационно-коммуникационные процессы между гражданами и государственными структурами: механизмы регулирования // Системный анализ и информационные технологии: Труды V-ой Международной конференции. Т. 2. Красноярск, 2013, с. 166–168.
179. Психоанализ и художественная литература // Психоанализ жизни и творчества Достоевского. М.: Московский институт психоанализа, 2014, с. 4–11.
180. Фрейд и Достоевский // Психоанализ жизни и творчества Достоевского. М.: Московский институт психоанализа, 2014, с. 311–360.
181. Становление и развитие детского психоанализа // Анна Фрейд. Детский психоанализ. М.: Московский институт психоанализа, 2014, с. 5–10.
182. Инфантильная сексуальность и формирование характер // Психоаналитическая характерология. М.: Московский институт психоанализа, 2014, с. 4–7.
183. Интернет-консультирование и онлайн-терапия // Проблемы развития и управления Интернетом в странах БРИКС. М.: ЛЕНАНД, 2014, с. 239–250.
184. Почему «Дневник матери» В. Шмид не был опубликован в 20-х годах XX века // Юбилейный сборник. ЕКПП – Россия – Москва. М., 2014, с. 127–135.
185. Вильгельм Райх: скандальный бунтарь в психоанализе //Вильгельм Райх. Характероанализ, веготерапия, оргонная терапия. М.: Московский институт психоанализа, 2014, с. 4–7.
186. Р. Лэйнг и его лицо: гений или безумец //Лицо человека в науке, искусстве и практике / Отв. ред. К.Н. Ананьева, В.А. Барабанщиков, А.А. Демидов. М.: Когито-Центр, 2015, с. 29–40.

187. Истинное и ложное «Я» // Современные представления о психической норме и патологии. Психологические, клинические и социальные аспекты / Отв. ред. Н.Л. Белопольская. М.: Когито-Центр, 2015, с. 263–270.
188. Возрождение психоанализа: от конформизма к гуманизму // Эрих Фромм. Гуманистический психоанализ. М.: Московский институт психоанализа, 2016, с. 5–12.
189. Философские и клинические основания логотерапии // Виктор Франкл. Логотерапия. М.: Московский институт психоанализа, 2016, с. 5–26.
190. Фрейд в Париже // Психологические и психоаналитические исследования. Ежегодник 2015–2016. М., 2016, с. 303–312.
191. Индивидуальная психология А. Адлера // Альфред Адлер. Индивидуальная психология. М.: Московский институт психоанализа, 2017, с. 5–13.
192. Тихий бунтарь в психоанализе // Карен Хорни. Конструктивный психоанализ. М.: Московский институт психоанализа, 2017, с. 4–13.

Статьи, рецензии, рефераты, обзоры

193. Проблема отчуждения в современной буржуазной социологии США // Философские науки. 1971. № 5.
194. Конформизм и респектабельность психоанализа // Вопросы философии. 1972. № 4.
195. Современная буржуазная социально-критическая мысль США: Автореф. … канд. философ. н. М., 1972.
196. С. Стоев. Човек, неофройдизъм, марксизъм. София, 1972 // Вопросы философии. 1973. № 7.
197. Социология художественной культуры // Вопросы литературы. 1974. № 7.
198. Рецензия на книгу: J. Maguire. Marx's Paris Writings.London, 1973 // Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1973. № 12.
199. Рецензия на книгу: O'Neill. Modes of Individual and Collectivism. London, 1973 // Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1974. № 1.
200. Рецензия на книгу: С. Михайлов. Емпиричното социологично изследоване. София, 1973 // Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1974. № 2.
201. Рецензия на книгу: A. Storr. Jung. London, 1973 // Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1974. № 3.
202. Рецензия на книгу: П. Гиндев. Без демаркационна линия. София, 1974 // Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1975. № 2.
203. Рецензия на книгу: Масова култура и идеология. София, 1974 // Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1975. № 6.
204. Рецензия на книгу: Д. Цеков. Идеологична борба. София, 1975 // Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1976. № 1.
205. Рецензия на книгу: J. Lewis. Max Weber and Value-Free Sociology. London, 1975 // Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1976. № 4.
206. Рецензия на книгу: Д. Димов. Идеологичен процесс. София, 1976 // Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1976. № 6.

207. Рецензия на книгу: Т. Стойчев. Идеология и идеологична борба. София, 1976 // Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1977. № 1.
208. Рецензия на книгу: Т. Лилков, Д. Тодоров. Война и психологична война. София, 1976 // Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1976. № 3.
209. Предисловие // Идеологические проблемы НТР. М., 1977.
210. Психоаналитическая трактовка структуры личности и неофрейдистская концепция самости // Вопросы философии. 1977. № 6.
211. Рецензия на книгу: S. Kahn. Essays in Freudian Psychoanalysis. N. Y., 1976 // Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1977. № 8.
212. Рецензия на книгу: E. Laszlo. Goals for Mankind. N. Y., 1977 // Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1977. № 10.
213. Рецензия на книгу: A. Peccei. The Human Quality. London, 1977 // Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1978. № 1.
214. Рецензия на книгу: M. Jahoda. Freud and the Dilemmas of Psychology. London, 1977 // Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1978. № 2.
215. Рецензия на книгу: B. Hindes. Philosophy and Methodology in Social Sciences. London, 1977 / Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1978. № 6.
216. Рецензия на книгу: R. Abelson. Persons. London, 1977 // Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1978. № 9.
217. Неофрейдистское видение самореализации сущностных сил человека // Философские науки. 1978. № 5.
218. Предисловие // НТР и кризис современной буржуазной идеологии. М., 1978.
219. Реферат на книгу: A. Peccei. The Human Quality. London, 1977 // Экономика. 1978. № 4.
220. Психоанализ и американский неофрейдизм (историко-философский анализ фрейдизма): Автореф. … докт. философ. н. М., 1979.
221. Рецензия на книгу: A. Huxley. The Human Situation. London, 1978 // Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1979. № 4.
222. Рецензия на книгу: L. Radista. Some Sence About Reich. N. Y., 1978 // Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1979. № 5.
223. Рецензия на книгу: C. G. Jung. Speaking. London, 1978 // Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1979. № 17.
224. Рецензия на книгу: А. М. Каримский. Проблема гуманизма в современной американской философии. М., 1979 // Вопросы философии. 1980. № 3.
225. Der Neofreidismus und das Problem der Selbstverwirklichung // Gesellschafts wissenschaftliche Beitrage. 1979. № 10.
226. Рецензия на книгу: A. Adler. Superiority and Social Interest. N. Y., 1979 // Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1980. № 5.
227. Рецензия на книгу: F. Salloway. Freud, Biologist of the Mind. London, 1979 // Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1980. № 8.
228. Рецензия на книгу: J. Rubins. Karen Horney. London, 1979 // Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1980. № 8.

229. Рецензия на книгу: J. Lacan. The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis. London, 1979 // Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1980. № 16.
230. Рецензия на книгу: Ph. Rieff. Freud: The Mind of the Moralist. Chicago, 1979 // Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1980. № 22.
231. Фрейд: биолог духа. По ту сторону психоаналитической легенды // Вопросы психологии. 1980. № 4.
232. Карен Хорни. Тихий бунтарь в психоанализе // Вопросы психологии. 1980. № 4.
233. Четыре основные концепции психоанализа // Вопросы психологии. 1980. № 4.
234. Adler's Concept of Man // The Journal of Individual Psychology. 1981. V. 37. № 1.
235. Рецензия на книгу: J. Poplasen. The Restoration of the State of Good in the World. Pittsburg, 1980 // Новые книги за рубежом. 1981. № 5.
236. Фрейд: дух моралиста // Вопросы психологии. 1981. № 2.
237. Поздние работы Адлера // Вопросы психологии. 1981. № 3.
238. Рецензия на книгу: R. Clark. Freud. The Man and the Cause. London, 1980 // Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1981. № 10.
239. Рецензия на книгу: Ch. Jung. Identity and Society. N. Y., 1980 // Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1981. № 16.
240. Рецензия на книгу: R. Waterhaus. A Heidegger Critique. Sussex, 1981 // Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1982. № 3.
241. Comments on "Minutes of the Society for Free Psychoanalytic Research" // Individual Psychology. The Journal of Adlerian Theory, Research and Practic. 1982. V. 38. № 1.
242. Величие и ограничения мышления Фрейда // Вопросы психологии. 1982. № 4.
243. Рецензия на книгу: R. Fine. The Psychoanalytic Vision. N. Y., 1981 // Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1982. № 13.
244. Рецензия на книгу: G. Friedman. The Political Philosophy of the Frankfurt School. Ithaca, 1981 // Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1982. № 10.
245. Психоанализ // Большая медицинская энциклопедия. Т. 21. М., 1983.
246. Реферат на книгу: R. Lichtman. The Production of Desire. The Integration of Psychoanalysis into Marxist Theory. N. Y., 1982 // Теоретическое наследие К. Маркса и современная идеологическая борьба. М., 1983.
247. Рецензия на книгу: Ch. Evans. The Mighty Micro: The Impact of the Computer Revolution. London, 1982 // Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1983. № 9.
248. Рецензия на книгу: R. Lichtman. The Production of Desire. N. Y., 1982 // Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1983. № 4.
249. Рецензия на книгу: H. Perry. Psychoatrist of America. Cambridge (Mass.), 1982 // Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1983. № 5.
250. Рецензия на книгу: R. Kegan. The Evolving Self. Cambridge (Mass.), 1982 // Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1983. № 9.

251. Рецензия на книгу: J. Lacan. The Death of an Intellectual Hero. Cambridge (Mass.), 1983 // Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1984. № 4.
252. Реферат на книге: G. Friedman. The Political Philosophy of the Frankfurt School. Ithaca, London, 1981 // Идеологическая борьба и современная буржуазная философия. Ч. III. М., 1984.
253. Реферат на книгу: Sh. Turkle. Psychoanalytic Politics.Cambridge (Mass), 1981 // Идеологическая борьба и современная буржуазная философия. Ч. III. М., 1984.
254. Рецензия на книгу: К. Уилбер. Общительный бог. Краткое введение в трансцендентальную социологию // Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1984. № 2.
255. Рецензия на книгу: У. Майснер. Психоанализ и религиозный опыт // Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1985. № 14.
256. Рецензия на книгу: A. Grünbaum. The Foundations of Psychoanalysis // Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1985. № 8.
257. Рецензия на книгу: Проблемы и противоречия буржуазной философии 60–70-х гг. // Вопросы философии. 1985. № 2.
258. Мистицизм и аналитическая психология К. Г. Юнга // Кризис современной религии и мистицизм. М., 1985.
259. Технократизм и борьба идей // Мировая экономика и международные отношения. 1985. № 8.
260. Системные исследования и символическая концепция человека // Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник, 1985. М., 1986.
261. Рецензия на книгу: А. М. Руткевич. От Фрейда к Хайдеггеру. М., 1985 // Социологические исследования. 1986. № 2.
262. Рецензия на книгу: J. Masson. The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess. Cambridge (Mass.), London, 1985 // Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1986. № 4.
263. Psychoanalysis: Science or Hermeneutics? // Behavioral and Brain Sciences. 1986. V. 9. № 2.
264. Преступление перед человечеством // Международная экономика и международные отношения. 1986. № 8.
265. Наука и будущее планеты // Новый мир. 1986. № 10.
266. Дилеммы глобального моделирования // Системные исследования. Ежегодник, 1986. М., 1987.
267. Почему не утопия // Новое время. 1987. № 7.
268. Диалектика идейного противоборства // Мировая экономика и международные отношения. 1987. № 2.
269. Лицом к миру // Мировая экономика и международные отношения. 1987. № 9.
270. Глобальное моделирование и политическая наука // Общественные науки. 1988. № 5.
271. Преимущества общественной системы: критерии и человеческий фактор // Мировая экономика и международные отношения. 1988. № 4.

272. Из истории возникновения психоанализа // Вопросы философии. 1988. № 4.
273. Аналитическая философия и философия культуры // Вопросы философии. 1988. № 8.
274. Вера или разум? // Вопросы философии. 1988. № 8.
275. Психоанализ и неопозитивизм // Философские науки. 1988. № 8.
276. Миротворчество // Московские новости. 1988. № 3.
277. Der Einfluß der Ideen Alfred Adler's in Rußland in der Zeit bis zum Ersten Weltkrieg // Zeitschrift für Individualpsychologie. 1988. № 13. Jg.
278. Adler's Ideas in Russia prior to World War I // Individual Psychology. The Journal of Adlerian Theory, Research and Practice. 1988. V. 44. № 3.
279. Рецензия на книгу: L. Silberstein. Martin Buber's Social and Religious Thought. N. Y.–London, 1989 / Новые книги за рубежом по общественным наукам. 1990. № 6.
280. Психоаналитический портрет тирана // Мировая экономика и международные отношения. 1990. № 11.
281. Рецензия на книгу: D. Rancour-Laferriere. The Mind of Stalin. A Psychoanalytic Study. Ann Arbor, 1988 / D. Rancour-Laferrier (Ed.). Russian Literature and Psychoanalysis // Общественная мысль за рубежом. 1990. № 9.
282. Проблема отчуждения сквозь призму перестройки // Коммунист. 1990. № 6.
283. Советская культура сегодня: перестройка прошлого или изобретение будущего // Общественная мысль за рубежом. 1991. № 1.
284. «Форум» Эрхарда Вернера // Общественная мысль за рубежом. 1991. № 7.
285. По ту сторону добра и зла // Философские науки. 1991. № 6.
286. Репрессированный психоанализ: Фрейд, Троцкий, Сталин // Российский психоаналитический вестник. 1991. № 1.
287. Adler's Ideas in Russia Between World Wars I and II // The International Journal of Individual Psychology and Comparative Studies. 1991. V. 1. № 1.
288. Экология духа: от самоуничтожения к самоспасению // Общественные науки и современность. 1992. № 5.
289. Психоанализ, Юнг, Россия // Российский психоаналитический вестник. 1992. № 2.
290. Троянский конь Римского клуба // Знание. 1993. № 6.
291. Дикий конь в коридорах политической власти // Новое время. 1993. № 9.
292. Политические страсти: опыт психоаналитического толкования // Российский психоаналитический вестник. 1994. № 3–4.
293. Я и Эдипов комплекс // Архетип. 1995. № 2.
294. Я и Эдипов комплекс // Архетип. 1996. № 1.
295. Фрейд и Достоевский // Психоаналитический вестник. 1996. № 5. С. 52–59.
296. Римский клуб и Проект моделей мирового порядка // Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник. 1997. М., 1997. С. 39–49.
297. Римский клуб: хроника докладов // Философия и общество. 1997. № 6.

298. Концептуальные представления о функционировании глобальной системы // Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник. 1998. М., 1998. С. 67–84.
299. «Толкование сновидений» как психобиография З. Фрейда // Вопросы психологии. 2000. № 5. С. 99–111.
300. Профессиональный дилетантизм в психоанализе // Вопросы философии. 2000. № 10. С. 49–51.
301. О перспективных направлениях развития глобалистики // Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник. 1998. Ч. II. М., 2000. С. 23–34.
302. Психоаналитическая дверь // Психоаналитический вестник. 2001. № 9. С. 216–219.
303. Цели психоаналитической терапии // Вестник психоанализа. 2001. № 2. С. 87–90.
304. Экзистенциализация психотерапии: от психоанализа З. Фрейда к логотерапии В. Франкла // Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник. 2001. М., 2003. С.45–67.
305. The Interpretation of Dreams as Part of Freud`s Psychobiography // The Psychoanalytic Review. 2003. V. 90. № 6. P. 811–828.
306. Был ли психоанализ в России в период с 1930 по 1990 год? // Психоаналитический вестник. 2003. № 11. С. 60–85.
307. Арбат 25 // Психоаналитический вестник. 2003. № 11. С. 13–15.
308. Классический психоанализ: систематизация знания о функционировании человеческой психики // Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник. 2002. М., 2004. С. 47–66.
309. Самоанализ Фрейда // Человек и космос. 2004. № 3. С. 24–31.
310. Литературные источники психоанализа // Человек и космос. 2004. № 5. С. 11–15.
311. Литературные источники психоанализа // Человек и космос. 2004. № 6. С. 19–24.
312. Карл Абрахам // Психоаналитический вестник. 2004. № 12. С. 49–59.
313. Лев и Бык // Симпозиум. 2005. Вып. 2. Ч. 2. С. 31–32.
314. Психоанализ: мужское начало и женская природа // Материалы Всероссийской психоаналитической конференции «Мужчина и женщина в изменяющемся мире: психоаналитические концепции». М., 2005. С. 51–56.
315. История становления экзистенциальной терапии Р. Мэя // Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник. 2003–2005. М., 2006. С. 70–88.
316. Психоаналитическая идентичность и идентификация с отцом // Материалы Международной психоаналитической конференции «Зигмунд Фрейд – основатель новой научной парадигмы: психоанализ в теории и практике (к 150-летию со дня рождения Зигмунда Фрейда)». Т. I. М., 2006. С. 220–228.
317. Будущее психоанализа // Прогнозис. 2006. № 4 (8). С. 243–257.
318. Психоаналитическая эвристика и терапия: проблемы и противоречия // Вопросы философии. 2007. № 3. С. 130–142.

319. Аурелио Печчеи: штрихи к портрету // Век глобализации. Исследования современных глобальных процессов. 2008. № 1. С. 154–158.
320. Aurelio Peccei: A Few Strokes to the Portrait // Age Globalization. Studies in Contemporary Global Processes. 2008. № 1. P. 55–56.
321. Систематизация философских и терапевтических идей логотерапии В. Франкла // Новое в психолого-педагогических исследованиях. 2008. № 2 (10). С. 114–138.
322. Философские и клинические основания логотерапии В. Франкла // Новое в психолого-педагогических исследованиях. 2008. № 3 (11). С. 92–116.
323. Объектные отношения и специфика детских переживаний в представлении М. Кляйн // Новое в психолого-педагогических исследованиях. 2008. № 4 (12). С. 70–94.
324. Становление и признание русского психоаналитического общества // Ежегодник истории и теории психоанализа. 2009. Т. 3. С. 79–87.
325. Нарциссизм // Психоаналитические концепции нарциссизма / Под ред. А. В. Литвинова, А. Н. Харитонова. М.: Издат. проект «Русское психоаналитическое общество», 2009. С. 464–471.
326. Роль переходного объекта, иллюзии и игры в психическом развитии ребенка // Новое в психолого-педагогических исследованиях. 2010. № 1 (14). С. 168–179.
327. Человек как сексуальное существо // Новое в психолого-педагогических исследованиях. 2010. № 2 (14). С. 134–173.
328. Пенсионная реформа: некоторые размышления и предложения // Ежегодник. Системные исследования. Методологические проблемы, 2010. М., 2010. С. 125–132.
329. Связи Фрейда с Россией // Ежегодник истории и теории психоанализа. 2010. Т. 4. С. 45–57.
330. У истоков возрождения российской психоаналитической традиции // Ежегодник истории и теории психоанализа. 2010. Т. 4. С. 80–84.
331. Роль информационно-коммуникационных технологий в изменении отношений между воображаемым, символическим и реальным // Вопросы философии. 2011. № 6. С. 74–83.
332. Памяти Игоря Семеновича Кона // Вопросы философии. 2011. № 9. С. 95–96.
333. Человек как глобально-уникальная проблема современности // Век глобализации. 2011. № 1. С. 130–139.
334. Материнская страсть и сексуализация материнства // Новое в психолого-педагогических исследованиях. 2011. № 2 (22). С. 152–159.
335. Памяти Игоря Кона, честного ученого и скромного человека // Новое в психолого-педагогических исследованиях. 2011. № 3 (22). С. 199–201.
336. Виртуальная реальность и угроза самообмана // Психологические и психоаналитические исследования 2010–2011. М., 2011. С. 49–56.
337. Игорь Кон. 80 лет одиночества, или неодинокое одиночество // Мир сексологии. 2012. № 3 (http://1sexology.ru/mir-seksologii/3–2).

338. Электронное обращение граждан в государственные структуры и безопасность общества // Известия Российской академии образования. 2012. № 2. С. 715–722.
339. Неодинокое одиночество // Телескоп: журнал социологических и маркетинговых исследований. 2012. № 2. С. 8–12.
340. Одиночество Игоря Кона // Общественные науки и современность. 2012. № 3. С. 112–119.
341. Предисловие // Психологические и психоаналитические исследования. Ежегодник 2012–2013. М., 2013. С. 5–10.
342. Сексуальность и любовь в психоаналитическом дискурсе // Психологические и психоаналитические исследования. Ежегодник 2012–2013. М., 2013. С. 172–204.
343. Концептуальные предпосылки экзистенциально-феноменологической психологии Р. Лэйнга // Новое в психолого-педагогических исследованиях. 2013. № 2 (30). С. 167–190.
344. Поведение и переживание личности: экзистенциально-феноменологический подход // Психологические и психоаналитические исследования. Ежегодник. 2014. М., 2014. С. 29–40.
345. Критический рационализм и критический иррационализм // Системные исследования. Методологические проблемы, 2013–2014. М., 2014. С. 386–392.
346. Специфические особенности, принципы и методы онлайн-обучения // Восточно-Европейский научный вестник. 2015. № 1. С. 23–25.
347. Исследовательские задачи и терапевтические наработки Р. Лэйнга // Новое в психолого-педагогических исследованиях. 2015. № 1 (37). С. 123–140.
348. Онтологическая неуверенность, тревога и невоплощенное Я // Новое в психолого-педагогических исследованиях. 2015. № 2 (37). С. 162–178.
349. Paris: Freud and Adler // Journal of Individual Psychology. 2015. V. 4 (71). P. 399–415.
350. Мужество и стойкость Зигмунда Фрейда // Известия Российской академии образования: Научный журнал. 2016. № 2 (38). С. 145–151.

**Учебники, учебные пособия,
курсы лекций**

351. Глобалистика: история и современность: Курс лекций. М.: Российский открытый университет, 1992. 195 с.
352. Классический и современный психоанализ // Философия / Под ред. В. Д. Губина, Т. Ю. Сидориной. М.: Гардарики, 2003, с. 773–796.
353. Психоанализ: Учебник. СПб.: Питер, 2002. 576 с.
354. Психоанализ: Учеб. пособие. 2-е изд. СПб., 2008. 592 с.
355. Классический и современный психоанализ // Философия / Под ред. В. Д. Губина, Т. Ю. Сидориной. М.: Гардарики, 2012, с. 753–776.

Учебные программы

356. Человек: смысл и абсурдность существования: Программа спецкурса. М.: Российский открытый университет, 1992. 26 с.
357. Психоанализ и культура: Программа курса. М.: Российский открытый университет, 1993. 28 с.
358. Программа дисциплины «История и теория психоанализа». Ч. I. М.: Институт психоанализа, 1995. 34 с.
359. Программа дисциплины «Фрейд и Россия». М.: Институт психоанализа, 1995. 32 с.
360. Глобалистика: история и современность: Программа курса. М.: Университет Российской академии образования, 1996. 15 с.
361. История и теория психоанализа: Программа курса. Ч. II. М.: Институт гуманитарного образования и психоанализа, 1996. 32 с.
362. Программа курса «История и теория психоанализа». Ч. I. М.: Институт психоанализа, 1998. 40 с.
363. Программа курса «История и теория психоанализа». Ч. II. М.: Институт психоанализа, 1998. 30 с.
364. Программа курса «История и теория психоанализа». Ч. I. М.: Институт психоанализа, 1999. 43 с.
365. История и теория психоанализа: Программа курса лекций. М.: Флинта, 2000. 123 с.
366. История и теория психоанализа: Программа курса лекций. Классический психоанализ. Современный психоанализ. Фрейд и Россия // В.И. Овчаренко. Классический и современный психоанализ: Программы курсов и спецкурсов. М., 2000, с. 272–389.
367. Программа курса «История и теория психоанализа». Ч. I. М.: Институт психоанализа, 2001. 43 с.
368. Программа курса «История и теория психоанализа». Ч. II. М.: Институт психоанализа, 2001. 30 с.
369. Программа курса «История и теория психоанализа». Ч. I. М.: Институт психоанализа, 2006. 30 с.
370. Педагогическая психология и педагогика // Материалы к изучению дисциплин программы «Преподаватель высшей школы». Ч. II. М.: МГМСУ, 2010, с. 63–81.

Терминологические и понятийные статьи для словарей и энциклопедий

371–378. Контркультура. Новые левые. Либидо. Сублимация. Массовая культура. Неофрейдизм. Римский клуб. Элиты теории // Философский словарь. М., 1980.
379–383. Неофрейдизм. Символическая теория ценностей. Экологическая этика. Фромм // Словарь по этике. 4-е изд. М., 1981.
384–388. Неофрейдизм. Символическая теория ценностей. Экологическая этика. Фромм // Речник по этика. 3-е изд. София, 1983.
389–393. Неофрейдизм. Символическая теория ценностей. Экологическая этика. Фромм // Словарь по этике. 5-е изд. М., 1983.

394–397. Неофрейдизм. Символическая теория ценностей. Экологическая этика. Фромм // Словарь по этике. М., 1984 (на арабском языке).
398–401. Неофрейдизм. Символическая теория ценностей. Экологическая этика. Фромм // Словарь по этике. 6-е изд. М., 1984.
402–405. Неофрейдизм. Символическая теория ценностей. Экологическая этика. Фромм // Etikai kislexicon. Budapest, 1984.
406–409. Гуманизация НТП. Теория единого индустриального и постиндустриального общества. Техницизм. Технократии теории // Словарь по научно-техническому прогрессу. М., 1987.
410–416. Архетип. Неофрейдистские эстетические теории. Психопоэтика. Сублимация. Фрейд. Фромм. Юнг // Словарь по эстетике. М., 1988.
417–425. Архетип. Бубер. Либидо. Пределы роста. Психоанализ. Римский клуб. Сублимация. Фрейд. Эдипов комплекс // Современная западная философия. Словарь. М., 1991.
426–434. Архетип. Бубер. Либидо. Пределы роста. Психоанализ. Римский клуб. Сублимация. Фрейд. Эдипов комплекс // Современная западная философия. Словарь. М., 1998.
435–515. Агрессия. Активный и пассивный. Амбивалентность. Амнезия. Анима, Анимус и др. (80 статей) // Популярная энциклопедия. Психоанализ. М.: Олимп, 1998.
516–524. Глобальная система. Глобальная этика. Глобальное моделирование. Модели мирового порядка. Мыслить глобально, действовать локально. Пределы роста. Римский клуб. Человечество. Экологическая этика // Глобалистика. Энциклопедия. М.: ОАО «Радуга», 2003. 1328 с.
525–539. Глобальная система. Глобальная этика. Человечество. Экологическая этика.World Order Models // Global Studies Encyclopedia / Ed. by I. I. Mazour, A. N. Chumacov, W. C. Gay. M.: Raduga Publishers, 2003.
540–548. Глобальная система. Глобальная этика. Глобальное моделирование. Модели мирового порядка. Мыслить глобально, действовать локально. Пределы роста. Римский клуб. Человечество. Экологическая этика // Глобалистика: Международный междисциплинарный словарь. М.–СПб.–Нью-Йорк, 2006. 1160 с.
549–657. Абстиненция. Агрессия человеческая. Экстернализация. Энергия и др. (109 статей) // Психоанализ. Новейшая энциклопедия. Минск, 2010. 1120 с.
658–661. Глобальная система. Глобальная этика. Человечество. Экологическая этика // Global Studies Encyclopedic Dictionary. Amsterdam–N. Y., 2014.

Поэтические сборники

662. Психоанализмы. М.: Золотой теленок, 2004. 160 с.
663. Любовь и время. М.: Золотой теленок, 2005. 192 с.
664. Знаки времени. М.: Золотой теленок, 2005. 240 с.
665. Смехоград. М.: Реабилитация, 2008. 480 с.
666. Эрос жизни. М.: ООО «Телер», 2009. 182 с.
667. Дедушкины стишки. М., 2016. 24 с.

Научное издание

Лейбин Валерий Моисеевич

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕИ
И ФИЛОСОФСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ

Корректор – *Л. В. Бармина*
Оригинал-макет, обложка и верстка – *С. С. Фёдоров*

Издательство «Когито-Центр»
129366, Москва, ул. Ярославская, д. 13
Тел.: (495) 682-61-02
E-mail: post@cogito-shop.com, cogito@bk.ru
www.cogito-centre.com

Сдано в набор 20.04.17. Подписано в печать 11.05.17. Формат 70×100/16
Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура ITC Charter
Уч.-изд. л. 55; усл.-печ. л. 63. Тираж 500 экз. Заказ
Отпечатано в ПАО «Т8 Издательские Технологии»
109316, г. Москва, Волгоградский проспект, д. 42, корп. 5, ком. 6